Zur Ideenlehre der Hochscholastik

unter besonderer Berücksichtigung
des Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines
und Jakob von Viterbo

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn

Von

Heinrich Rüßmann
aus Albaum, Kreis Olpe

Promoviert am 17. Februar 1937

Druckerei u. Verlag wissenschaftlicher Werke Konrad Triltsch, Würzburg

Referent:
Herr Professor Dr. Dempf.

Korreferent:
Herr Professor Dr. Rothacker.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Die Arbeit erscheint gleichzeitig als Heft XXXXVIII innerhalb der Sammlung „Freiburger theologische Studien“.

Vorwort.

In echt philosophischem Geist hat sich die Scholastik um eine Erklärung des Seins bemüht. Dieses Bemühen ist gekennzeichnet durch eine positive Orientierung der scholastischen Philosophie an der Theologie und wollte den grundlegenden Unterschied zwischen Gott und der Kreatur darlegen. Diese Frage, ein Grundbestandteil der Ideenlehre, fand in dem Problem der realen Unterscheidung von Sein und Wesenheit immer wieder ihre neue Behandlung. Nachdem Thomas das genannte Problem in systematischer Darstellung behandelt hatte, ist es in der nachthomistischen Philosophie nicht mehr in Vergessenheit geraten und fand eine immer breitere und tiefere Darstellung.

Die Bedeutung der nachthomistischen Scholastiker für die Ideenlehre war bisher unbekannt, bis die neueren Forschungen deren hohe Bedeutung herausgestellt haben. Staunend entdeckte man die philosophische Größe eines Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Jakob von Viterbo. Besonders der erstgenannte konnte sich einen ehrenvollen Platz bei uns erobern. Es kann wohl ohne Widerspruch behauptet werden, daß die Ideenlehre für den Geist ihrer Philosophie bezeichnend ist. Wenn darum die Ideenlehre eines Heinrich von Gent auf die weitere scholastische Philosophie einen intensiven Einfluß zu gewinnen vermochte, dann ist es berechtigt, dessen Ideenlehre und ihre ersten Auswirkungen darzustellen. Vielleicht läßt sich auf diesem Wege der Schlüssel für das Verständnis des Meisters Eckehard finden.

Im Sommeremester 1935 und im Wintersemester 1935/36 hielt mein verehrter Lehrer, Herr Professor B. Geyer, Seminarübungen ab: „Zur Ideenlehre von Thomas bis Eckehard." Die gestellte Aufgabe konnte im Rahmen einer Seminararbeit naturgemäß nur zum geringsten Teil gelöst werden. Umso mehr ergab sich die Notwendigkeit einer systematischen Behandlung dieser Aufgabe, zumal die Ideenlehre dieser genannten Zeit noch unbearbeitet geblieben ist. Veranlassung zu der vorliegenden Arbeit gaben mir einige Referate,

die ich in den erwähnten Seminarübungen über Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines gehalten habe. Den endgültigen Entschluß aber, mich dieser schwierigen Frage zu widmen, gaben mir die Anregungen und Weisungen von Herrn Professor Geyer, dem ich an dieser Stelle meinen Dank ausspreche.

Besonders schwierig wurde die Arbeit durch die schlechten Texte, welche insbesondere über Heinrich von Gent vorlagen. Über Jakob von Viterbo waren nur wenig edierte Texte vorhanden, und die mir erreichbaren Handschriften waren sehr fehlerhaft.

Diese vorliegende Arbeit will und kann keinen Anspruch auf Vollständigkeit machen. Sie will nur ein Beitrag sein zu den alten und ewig jungen Fragen der Ideenlehre.

Inhalt.

Seite

Die Ideenlehre des Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Jakob von Viterbo . . . . . 1—144

I. Abschnitt: Die Ideenlehre im allgemeinen . . . . . 1— 32

I. Kapitel: Das Problem und der Charakter der Ideenlehre . . . 1— 15

§ 1. Das Formalproblem der Ideenlehre . . . . . 1— 8

§ 2. Das Problemfeld der Ideenlehre . . . . . 8— 15

§ 3. Ideenlehre und Wissenschaft . . . . . 15— 18

II. Kapitel: Geschichtliche Betrachtung zur Ideenlehre in der vorscholastischen Philosophie . . . . . 18— 32

§ 1. Die Grundformen der Ideenlehre . . . . . 18— 21

§ 2. Die deistisch-dualistische Ideenlehre Platons . . . . . 21— 25

§ 3. Die pantheistische Ideenlehre . . . . . 26— 30

§ 4. Die Ideenlehre des Heiligen Augustinus . . . . . 30— 32

II. Abschnitt: Die Ideenlehre des Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Jakob von Viterbo . . . . . 33—136

I. Kapitel: Die literarischen Persönlichkeiten der genannten Magistri 33— 41

§ 1. Heinrich von Gent . . . . . 33— 37

§ 2. Gottfried von Fontaines . . . . . 37— 41

§ 3. Jakob von Viterbo 41

II. Kapitel: Zeitgeschichtliche Bedingtheit der Ideenlehre unserer Magistri in dem Wissenschaftsbetrieb des 13. Jahrhunderts . . . 42—44

III. Kapitel: Die spezielle Ideenlehre des Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Jakob von Viterbo . . . . . 45—136

§ 1. Begriff und Wesen der Idee . . . . . 45— 51

§ 2. Die Grundzüge des Seins nach der Lehre Heinrichs von Gent 51— 54

§ 3. Die Seinsbeziehungen zwischen Gott und Kreatur . . . 54— 57

§ 4. Die göttliche Idee als notwendige Voraussetzung für die Schöpfung der Dinge . . . . . 58— 61

§ 5. Die göttliche Idee und die einzelnen Dinge in der Kreatur . 61— 64

§ 6. Die innere Natur des kreatürlichen Seins . . . . . 64— 78

§ 7. Die formalsten Bestimmungen des geschöpflichen Seins nach der Lehre Heinrichs von Gent, Gottfrieds von Fontaines und Jakobs von Viterbo . . . . . 78—132

Seite

I. Die Indifferenz der kreatürlichen Wesenheit zum Sein und Nichtsein . . . . . 79— 93
1. Die Lehre des Heinrich von Gent . . . . . 79— 82
2. Die Lehre von der Indifferenz der Wesenheit zum Sein und Nichtsein nach Gottfried von Fontaines . 83— 93

II. Das Problem der Realdistinktio . . . . . 93—132
a. Die Lehre von der realen Unterscheidung zwischen Sein und Wesenheit . . . . . 94—109
1. Die Lehre des Gottfried von Fontaines . . . 94—102
2. Die Lehre von der realen Unterscheidung nach Jakob von Viterbo . . . . . 102—109
b. Die reale Unterscheidung und das Wesen der Kreatur 109—123
1. Leugnung der realen Unterscheidung und die Möglichkeit einer Kreatur nach der Lehre Heinrichs von Gent . . . . . 110—114
2. Die Leugnung der realen Unterscheidung und die Möglichkeit einer Kreatur nach der Lehre Jakobs von Viterbo . . . . . 114—123
c. Die Lehre von der Ewigkeit der Welt . . . . 123—132
1. Nach Heinrich von Gent . . . . . 123—126
2. Nach Gottfried von Fontaines . . . . . 127—132
§ 8. Zusammenfassung . . . . . 133—136

III. Abschnitt: Kritische Grundgedanken zur dargelegten Ideenlehre . . 137—143
I. Kapitel: Vergleich zur thomistischen Ideenlehre . . . . . 137—140
II. Kapitel: Allgemeine kritische Würdigung . . . . . 140—143

Schlußbetrachtung 144

Literatur . . . . . 145—147

I. ABSCHNITT:
Die Ideenlehre im Allgemeinen.

I. Kapitel:
Das Problem und der Charakter der Ideenlehre.

§ 1.
Das Formalproblem der Ideenlehre.

Wenn diese Arbeit auch lediglich ein Beitrag zu den schwierigen und noch teilweise im Dunkel liegenden Fragen der Ideenlehre um die Wende des 13. Jahrhunderts sein will, so verlangen doch verschiedene Umstände vor dem Eintritt in die Spezialuntersuchung eine allgemeine Einführung in das Problem der Ideenlehre, obwohl normalerweise im Rahmen einer Spezialuntersuchung die Gestalt des zugehörigen, übergeordneten Problems als bekannt vorausgesetzt werden müßte.

Wir müssen zunächst dem Problem als solchem unsere Betrachtung widmen, um zu zeigen, um was es sich eigentlich handelt, und um uns aus dessen Einsicht heraus der Bedeutung des Gegenstandes bewußt zu werden und um klar hervortreten zu lassen, weshalb der hier behandelte Stoff der Ideenlehre zugeordnet werden muß.

Es ist klar, daß es sich hier um die philosophische Ideenlehre handelt, deren klare Grenzbestimmungen zur theologischen Ideenlehre noch aufgezeigt werden müssen. Wir müssen versuchen, das Verhältnis beider Lehren zu einander zu bestimmen.

Die Schwierigkeiten des worum-es-geht in der Ideenlehre liegen nicht nur in der Grenzbestimmung ihrer philosophischen und theologischen Elemente, sondern auch in der Begründung ihrer Stellung innerhalb der Philosophie, dann in den mannigfachen Gegensätzen der einzelnen philosophischen Systeme, welche alle ihre besondere Ideenlehre haben. Diese Gegensätzlichkeit erstreckt sich nicht nur auf die verschiedenen Systeme, sondern selbst innerhalb einer Lehrrichtung schwanken sogar deren Fragestellungen.

Wenn das bekannte Fichtesche Wort: „Was für eine Philosophie man wählt, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist“ seine Berechtigung hat, dann kann das bestimmt für die Wahl der Ideenlehre geltend gemacht werden, auf die nicht nur rationale, sondern auch irrationale und imaginäre Beweggründe entscheidenden Einfluß gewinnen.

Nachdem der Fürst der Scholastik seine Lehren aufgestellt hatte, und solange sein System im wesentlichen unerschüttert dastand, konnte für die scholastische Philosophie kein Zweifel darüber bestehen, welche Fragen in der Ideenlehre zu behandeln seien. Aber auch hier ist die Sicherheit vom Zweifel verdrängt worden, da in der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts grundlegende und zentrale Lehren des Aquinaten in Frage stehen. Nachdem Kant jener thomistischen Grundanschauung von der rationalen Struktur des Seienden den Charakter des Selbstverständlichen genommen hat und daher im Sinne des Aquinaten die Voraussetzung für die Lösung des Erkenntnisproblems erschütterte, nachdem ferner das ganze scholastische Akt-Potenz-Schema in der modernen Philosophie als ein durch keine empirische Tatsache gestützte metaphysische Konstruktion erschien, und der ganze Kritizismus, insbesondere Isenkrahe die thomistiche Auffassung des Kausalprinzips als eines analytischen und damit streng denknotwendigen und allgemein gültigen Satzes zurückwies, steht die Grundachse des thomistischen Systems und damit auch die scholastische Ideenlehre im Zweifel[1]. Das Fundament muß daher neu gesichert werden, ein Neuaufbau der Ideenlehre ist notwendig geworden und die Grenzen des Problemfeldes der Ideenlehre müssen neu gesteckt und weiter gezogen werden. Die Ideenlehre muß eine neue Verankerung im Dasein und Sosein finden.

Es ergibt sich darum die unvermeidliche Frage nach dem Wesen und eigentlichen Problem der Ideenlehre. Aus dieser Unvermeidlichkeit heraus formuliert sich die Frage: „Was ist Ideenlehre?“

Dem Wortlaut nach ist Ideenlehre die Lehre von den Ideen. In dem heutigen Sprachgebrauch hat Idee drei Bedeutungsgruppen:

1. als Vorstellung, Gedanke und Begriff,
2. als schöpferischer Einfall, origineller Gekanke, und
3. als Grundgedanke und Einheit des Sinnes[2].

---

[1] Johs. Hessen, Die Weltanschauung des Thomas von Aquin. Vgl. vorab: S. 115—163.

[2] Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, s. Idee.

Aber die Frage drängt weiter nach der sachlichen Bestimmung von Idee.

Die Geschichte der Philosophie weiß diese Frage mit fast ebenso vielen, total verschiedenen oder doch irgendwie differenzierenden Definitionen zu beantworten, wie sie Philosophen kennt[3]. Anaxagoras kennt Idee als Form und Gestalt, und Demokrit identifiziert die Atome mit den Ideen. Platon[4] betrachtet die Idee als Gestalt, Typus und als eine unabhängig vom Erkennen bestehende, unkörperliche, raum- und zeitlose Wesenheit. Sie sind ihm Ur- und Musterbilder, nach denen die Dinge gebildet sind. Aristoteles[5] wieder bekämpft die Ideenlehre Platons und betrachtet die Ideen als unbegründete Vermehrung der Seinsprinzipien in den Sinnendingen und läßt von den Ideen nur gelten, daß sie unwahrnehmbar, nur geistig erfaßbar und intelligibel sind. Nach Plotin[6] sind die Ideen eine immanente Welt des Geistes oder Intellektes, der selbst die Einheit der Ideen darstellt und aus dem höchsten Prinzip, dem göttlich „Einen" hervorgegangen ist, sowie die Idee als Inhalt seines Schauens besitzt. Augustinus[7] als Schüler Platons und des Christentums definiert die Ideen als Urformen und ewige Gedanken des göttlichen Intellektes, denen die kreatürlichen Dinge nachgebildet werden. Das Mittelalter übernimmt im wesentlichen die Anschauungen Augustins in der Ideenlehre. Nach Thomas[8] sind die Ideen die von Gott erkannten Musterformen der Dinge.

Eine grundsätzliche Wandlung in der Auffassung von Idee tritt durch die Philosophie von Descartes auf. Es gewinnt die Idee jetzt mehr die Bedeutung von Bewußtseinsinhalt, Vorstellung und Gedanke, nicht im Sinne des vor allem geschöpflichen Sein stehenden göttlichen Gedankens, sondern allgemein im Sinne jeder Betätigung des menschlichen Geistes und Verstandes. Descartes hat einen Begriff der Idee aufgetellt, welcher wenig Merkmale enthält und darum, wenigstens für die Welt des Geistes, fast von unbegrenzter Anwendbarkeit ist. Für Descartes[9] ist die unmittelbare Erfas-

---

[3] Ebenda.

[4] Vgl. Platons Timaios, Symposion und Parmenides.

[5] Aristoteles, Metaphysik I, 9.

[6] Vgl. Enneade III, 9.

[7] Vgl. Augustinus, Liber LXXXIII qq. quaestio XLVI.

[8] Vgl. Thomas, Summa de theologia I Qu. XLIV, Art. III.

[9] Descartes: „Ostendo me nomen ideae sumere pro omni eo, quod immediate a mente percipitur, adeo cum volo et timeo, quia simul percipio me velle et timere, ipsa volitio et timor inter ideas a me numerantur." (Resp. III, 15.)

sungs- und Erfahrungsmöglichkeit für den Geist das Charakteristikum der Idee. Im Gefolge dieses Denkers wandelt sich der metaphysische Seinscharakter der Idee immer mehr in einen rein logischen bis er endlich zu bloßen Erinnerungsvorstellungen herabsinkt.

Unter dem großen Reformator der Philosophie — Kant — empfängt auch der Begriff Idee notwendigerweise wieder eine neue Sinngebung. Bei Kant ist die Idee „ein Urbild nicht des realen Seins, sondern des Denkens, ein den Verstandesgebrauch leitender, den Prozeß des Erkennens abschließender Vernunftbegriff, dem kein Gegenstand in der Erfahrung jemals entsprechen kann, der aber als Totalitätsbegriff dazu dient, die Gesamtheit der (kategorial verarbeiteten) Erfahrungen abzuschließen, auf eine höchste, systematische Einheit zu beziehen“ [10]. Kurz formuliert ist Idee im Sinne Kants vielleicht am ehesten mit Vernunftbegriff wiederzugeben. Im reinen Idealismus Fichtes wird die Idee dargestellt als der lebendige, die Materie belebender Gedanke von der Welt, der sich in der Geschichte bekundet und im Geist zum Bewußtsein und zur Selbstliebe gelangt. Für Schelling liegt das Wesentliche der Idee im Wollen, indem er in der Idee die unendliche Bejahung des Seins sieht, und Schopenhauer betrachtet — nach einer Formel aus: „Welt als Wille und Vorstellung —“ die Ideen als „Stufen der Objektivation des Willens“. Hegel macht die Idee zum objektiven Begriff und zur objektiv seienden Vernunft, die im Weltprozeß sich entfaltet.

Aus der verwirrenden Fülle von Definitionen geht hervor, daß wir nicht a priori eine Definition von Idee zum Ausgangspunkt der Ideenlehre machen dürfen. Wir sehen dann höchstens eine bestimmte Seite des Problems aber nie das ganze; wir können dann schließlich auch wohl philosophieren im Sinne des Platonismus oder Realismus, des Idealismus, Phänomenalismus oder anderer Richtungen, aber wir haben keine allgemein gültige Ideenlehre aufgebaut. Durch Voraussetzung einer bestimmten Definition machen wir uns auch einer „petitio principii“ schuldig, indem wir in der Definition stillschweigend die Wirklichkeit und Tatsächlichkeit der Idee voraussetzen, während diese erst bewiesen werden muß, welcher Aufweis einen integrierenden Teil der Ideenlehre darstellt.

Trotz aller Gegensätzlichkeit und Fragwürdigkeit in den systemgemäßen Ideenlehren gibt es — die grundsätzliche Erkenntnis-

[10] Vgl. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. S. Idee.

möglichkeit einer objektiv-realen Außenwelt vorausgesetzt — ein absolutes Problem der Ideenlehre. Es soll hier versucht werden, dieses darzustellen.

Die formale Ideenlehre wurde aus griechischem Geiste geboren. „Als das Apriori des antiken Geistes erscheint die Überzeugung, daß die Wirklichkeit eine rationale Struktur besitzt und ein Kosmos ist. Nach griechischer Auffassung ist das Seiende in sich bestimmt und geformt. Die Wirklichkeit ist mit gedanklichen Elementen durchsetzt. In ihr ist ein objektives Denken lebendig und wirksam.“ [11] Aus dieser Überzeugung heraus die letzte allen verschiedenen Seinsweisen gemeinsame Struktur zu finden und die letzte Formel zu suchen, die als Idee das Sein rational durchwaltet, war die Aufgabe der antiken Ideenlehre, welche sich damit als Seinsproblem charakterisiert. Die Aufgabe der antiken Ideenlehre mußte als gelöst erscheinen, wenn es gelang, die Summe des physikalischen und rationalen Seins auf einheitliche Nenner zu bringen und in sie die Bedingungen des Seins einfach hineinzukonstruieren.

Gegenüber der Antike sind die Schwierigkeiten der modernen Ideenlehre fast ins Unendliche gewachsen, einerseits durch den fest umrissenen christlichen Gottesbegriff, andererseits gegenüber der Scholastik durch die von Kant ausgelöste Philosophie.

Der Ausgangspunkt der scholastischen Ideenlehre ist durch Kant [12] verschüttet worden, indem er ihre Voraussetzung für die Gewinnung eines Weltbildes neuer Beweise bedürftig machte. Die scholastische Erkenntnistheorie [13] ist gezwungen, sich einen andern Aufbau zu geben, weil die Grundanschauung von der rationalen

---

[11] Vgl. Johs. Hessen, Die Weltanschauung des Thomas von Aquin. S. 122.

[12] Der Kampf der ersten philosophischen Geister um Thomas oder Kant muß von den Scholastikern eine neue, unserm heutigen Stand entsprechende Begründung thomistischer Grundthesen verlangen. Ich weise nur hin auf Rudolf Eucken (Jena) und seine Schrift: „Thomas von Aquin und Kant, ein Kampf zweier Welten“ (1901), ferner auf Friedrich Paulsen (Berlin): „Kant als Philosoph des Protestantismus“. 1899.

[13] Clemens Baeumker weist auf den Mangel der thomistischen Erkenntnistheorie hin. Die thomistische (und damit auch die scholastische) Ideenlehre ist „nicht so sehr durch die Analyse der inneren Erfahrung gewonnen als vielmehr in wesentlichen Punkten aus den Postulaten einer realistischen Erkenntnistheorie, welche noch nicht die Schärfe der Kritik an sich erfahren hat, und aus einer als gegeben schon vorausgesetzten metaphysischen Anthropologie heraus konstruiert ist. Daher werden ihre Sätze sofort zu Problemen, wenn jene Grundlage selbst in Frage gezogen wird.“ Vgl. Johs. Hessen, Die Weltanschauung des Thomas von Aquin, S. 124.

Struktur des Seienden kein Axiom mehr ist, das keines Beweises bedarf. Die Folge davon und die Folge des Kampfes um das Kausalprinzip [14] ist die Leugung der notwendigen Übereinstimmung oder gar der Identität von Denkformen und Seinsformen, die klare Scheidung des Logischen und Metaphysischen in zwei streng geschiedene selbständige Ordnungen, welche in der Scholastik häufig miteinander verquickt werden und daraus die Forderung der Verhältnisbestimmungen vom Dasein und Sosein, sowie von Denken und Sein.

Weitere Schwierigkeiten der christlichen Ideenlehre gegenüber der Antike ergeben sich aus den beiden christlichen Begriffen Gott und Schöpfung. Nach dem christlichen Gottesbegriff [15] ist die metaphysische Wesenheit Gottes in radikaler Weise über alles Endliche erhoben. Sie ist ein absolutes Erstes, sodaß vor und neben (im Sinne der Unabhängigkeit schlechthin) Gott nichts ist. Gottes Wesenheit ist absolute Einheit, die jede Zusammensetzung aus physischen und metaphysischen Teilen und jede Teilbarkeit ausschließt. Gott ist „Actus purus" und „Actus purissimus", d. h. das Verwirklichtsein aller Möglichkeiten; in ihm ist keine Indifferenz zum Sein, keine Potentialität, sondern er ist notwendig. Auf Grund der absoluten Notwendigkeit, Erstheit und Einheit Gottes ist er absolute Selbstidentität mit seiner Wesenheit, sodaß alles, was wir über Gott als Eigenschaften prädizieren, mit Gottes Wesenheit identisch ist. Wenn aber Gott die Wirklichkeit alles Seins ist, dann muß die Gleichung bestehen: göttliche Wesenheit gleich göttliche Eigenschaften gleich göttliches Tun, sodaß ein Wert für den andern eingesetzt werden kann. Da nun Gott „primo et per se" Wesenheit ist, so können die göttlichen Eigenschaften nicht weniger Gott sein als die Wesenheit und die göttliche Tätigkeit nicht weniger als die Eigenschaften, das göttliche Denken und Erkennen nicht weniger als das Wollen; und die Tätigkeit Gottes und seine Eigenschaften können nicht weniger Wesenheit sein, als sie selbst ist. Als Vergleich dazu mag die Zahl 1 dienen, in der es nichts gibt, was nicht

[14] Es soll hiermit nicht absolut die Gültigkeit des Kausalprinzips geleugnet werden, oder überhaupt die reale Wahrheit anderer thomistischer Grundsätze an sich verneint werden, sondern ich will damit nur sagen, daß noch kein objektiv gültiger wissenschaftlich erhärteter Beweis für die Grundlagen des thomistischen Systems gegeben wurde. Schwächen des Kampfes besonders um das Kausalprinzip als eines analytischen Prinzips als spekulativer Grundlage der Philosophie werden auch von Neuscholastikern, wie Josef Geyser u. a. zugegeben.

[15] Prof. B. Geyer, Vorlesungen über Gotteslehre. Bonn W.S. 1935/36.

die ganze Zahl 1 wäre. Es scheint also der Schluß gezogen werden zu müssen, daß notwendigerweise nur die göttliche Wesenheit das adäquate Objekt der göttlichen Tätigkeit, des Erkennens und Wollens sein kann, sodaß dieses Objekt auch wieder identisch wäre mit der göttlichen Wesenheit. Damit aber erhebt sich das unendlich schwierige Problem: „Wie ist es möglich, daß Gott zur Idee des göttlichen Nicht-ichs kommt, d. h. zur Idee eines von Gott real verschiedenen Seins. Die Idee des göttlichen Nicht-ichs muß ja auch ihren Ursprung in Gott haben, damit wir ihn zur absoluten Kausalität alles Seins machen können. Wie aber ist mit der höchsten Einheit Gottes die Annahme zu vereinbaren, daß in Gott etwas ist, was er nicht selbst ist? Man kann auch so fragen: „Wie ist es möglich, daß ein durch Gott gesetztes Sein nicht Gott selbst ist, wie der Sohn Gottes in der Zeugung durch den Vater, so daß man auch fragen kann: Wie ist in Gott neben einer wesensgleichen generatio auch eine creatio möglich? Auf denselben Grund geht die Frage: „Wie und welche ratio kann in Gott eine Nachahmbarkeit der göttlichen Wesenheit begründen? Es ist ferner einerlei, ob ich frage: Wie ist Gott als Schöpfer eines von ihm real verschiedenen Seins möglich? Oder ob ich frage: Wie ist ein schöpferisches Wirken Gottes „ad extra" möglich, da es doch vor dem kreatürlichen Sein kein „extra deum" gab, das erst mit der Existenz der Kreatur gegeben war, weshalb es uns erscheint, daß Gott nur wesensgleiche und wesensimmanente Tätigkeit ist und höchstens eine wesensimmanente Welt schaffen konnte.

Ich glaube, besonders betonen zu müssen, daß nicht so sehr die Tatsächlichkeit des Gott-Schöpfers, erst recht nicht die tatsächliche Existenz Gottes, sondern die innere Möglichkeit eines Gott-Schöpfers das eigentliche Formalproblem der Ideenlehre ist. Damit soll aber nicht die Forderung und Möglichkeit der positiven[16] Erkenntnis der Schöpfer-ratio Gottes aufgestellt werden, sondern es muß nur gelingen, den bestehenden Widerspruch[17] zwischen Gott schlechthin und Gott als eines nach außen wirkenden Schöpfers zu lösen.

[16] Die Schöpfung als Vernunftwahrheit ist sehr umstritten. Der Lombarde bejaht sie. Nach einem Wort von Schanz können wir nicht in „die Werkstätte Gottes" eindringen. Vgl. Schanz-Koch, Apol. I⁴ 668.

[17] Daß wir es hier zunächst mit einem scheinbaren Widerspruch oder einer Härte der Vernunft zu tun haben, mag auch darin eine Bestätigung finden, daß geschichtlich feststeht, daß keine Philosophie außerhalb der christlichen Philosophie diesen strengen Schöpfungsbegriff kennt.

Das Problem würde sich von selbst auflösen, wenn der Pantheismus im Sinne einer vollen Identität: Gott gleich Welt, oder Welt gleich Gott, recht hätte, oder wenn zwar im Sinne des Dualismus die Welt von Gott unendlich verschieden wäre, aber doch nicht von Gott erschaffen wäre. Nach der feststehenden Lehre des Christentums ist die Kreatur aber ein von Gott wesensmäßig real verschiedenes Sein, welches Gott erschuf, d. h. welches er seiner ganzen Substanz nach[18] hervorbrachte. Der Schöpfungsruf Gottes konnte aber nicht dem Nichts gelten, damit es dann doch wieder als ein verstecktes Etwas das „fiat" des Schöpfungsaktes in sich aufnehme. Dieses „ex nihilo"[19] kann nur besagen, daß Gott nichts zur Schöpfung gedient hat, was außerhalb seiner selbst war. Darum scheint es, daß alles, was in der Kreatur ist, Träger göttlichen Seins ist, wie ja auch schon die Statue, welche nur die künstlerische Form vom Künstler empfangen hat, Künder seines Geistes ist. Es erhebt sich deshalb die Aufgabe, den wesensmäßigen Unterschied zwischen Welt und Gott zu rechtfertigen und diesen Gott in und doch über der Welt darzutun. So ist die Ideenlehre ein Seinsproblem und bemüht sich in seiner formalsten Frage um das Gott-Geschöpf-Verhältnis, stets ringend um die Harmonisierung von Gott als Schöpfer und Welt als Kreatur. Die Idee ist also sachlich die letzte fundamentale Einheit des Seins und Ideenlehre ist sachlich: „Salvatio dei et creature."

§ 2.

Das Problemfeld der Ideenlehre.

Wir müssen nun in gedrängter Übersicht die Grenzen des Problemfeldes der Ideenlehre abschreiten, um einen Maßstab für die bisher in der Ideenlehre erzielten Leistungen zu gewinnen.

---

[18] „Secundum totam substantiam rei". Das ist gleich dem „producere substantiam ex nihilo."

[19] B. Bartmann sagt: „Mit dem Ausdruck ‚ex nihilo' darf sich kein Unverstand verbinden; er bezeichnet nicht etwas, woraus Gott die Welt machte, die causa materialis; diese wird gerade negiert. Das Dogma will sagen: ‚Gott brachte das All hervor, ohne irgend etwas anderes dabei zu benutzen einfach und allein durch seinen allmächtigen Willen. Gott ist die absolute, alleinige Ursache der Welt. Somit darf man uns das Axiom: ‚Aus Nichts wird Nichts', nicht entgegenstellen; denn die Welt ist nicht aus Nichts, nicht von selbst entstanden (sine causa efficiente), sondern durch Gott." Vgl. B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, I. Bd., S. 228.

Ideenlehre ist die Darstellung des Gott-Geschöpf-Verhältnisses, eine Metaphysik der formalen Kreatur. Als solche besagt sie ein Dahinter-gehen in die Hintergründe der Seinseigentümlichkeiten der Physis als Kreatur und ihrer Zuordnung zu Gott als Schöpfer. Die Aufgabe findet in der adäquaten Analyse des Seins ihre Lösung, in dem wir stehen, bis wir seine letzte, weiter nicht mehr zerlegbare einheitliche Grundkomponente gefunden haben, welche wir Idee nennen. Aus dieser Analyse des Seins muß die Idee hervortreten, durch deren Gefüge die Gestalt des Schöpfer-Gottes transparent werden muß. Damit ist der erste Teil der Ideenlehre gelöst, und der ganze Weg muß nun wieder von Gott ausgehend rekonstruierend zurückgelegt werden, damit wir vom Standpunkt Gottes aus die Schöpfung aufbauen. Der zweite Teil des Weges ist formales Gebiet der Ideenlehre und der erste Teil ist notwendig, um den zweiten zu ermöglichen.

Will die Ideenlehre ihrer Aufgabe gerecht werden, d. h. will sie alle verschiedenen Seinsweisen von einer Einheit ableiten, so muß der Weg der Analyse in den inneren Kern des Geistes, sowie des biologischen, chemisch-physikalischen und matemathischen Seins vordringen, um eine gemeinsame Wertigkeit und Affinität dieser Seinskreise aufzuzeigen. Diese gemeinsame Wertigkeit ist für den Bestand der Ideenlehre ein notwendiges Postulat, obgleich die Verschiedenheit dieser Seinskreise der Ableitung aus einem einheitlichen Prinzip zu widersprechen scheint und zunächst für sich streng abgeschlossene Gebiete von eigener Struktur und Gesetzlichkeit ohne verwandtschaftliche Beziehungen vermuten läßt.

Das Problem des Geistes ist hier nicht das des Verstandes von den zufälligen Objekten, sondern der Vernunft von den notwendigen Wahrheiten. Es handelt sich darum, die Statik dieser Vernunft aufzudecken und ihre Formalität zu zeigen, welche zu den notwendigen Wahrheiten, wie denen der Arithmetik und Geometrie eine notwendige Neigung hat, so daß er nur so und nicht anders denken kann. In dem Verhalten dieser Vernunft, welche eindeutig geworfen ist und in diesem Nur-so und Nicht-anders-können, sowie in der Anerkennung der notwendigen Wahrheiten ihre Selbstbejahung, vielleicht sogar ihr Sein setzt und in deren Verneinung ihre schmerzliche Selbstverneinung erduldet, sind die Ansätze zu suchen, die eine Überbrückung vom Denken zum Sein ermöglichen, insofern jene Wahrheiten nicht nur in dieser Welt, sondern auch in jeder andern möglichen Welt immer und ewig gelten müssen und

alles Sein ohne sie notwendig zusammenbrechen muß, wie auch die Vernunft der notwendigen Objekte im Gegensatz zu diesen notwendigen Wahrheiten zusammenbrechen muß. Daraus erhellt die Frage nach der Identität oder Verschiedenheit oder dem Funktionsverhältnis von der Vernunft des notwendigen Objektes zu diesem Objekt, d. h. den notwendigen Wahrheiten. Es wird auch die prinzipielle Forderung klar, daß, wenn ein Sein realisiert wird, es nur nach den Gesetzen dieser notwendigen Wahrheiten geschehen kann; es sei denn, daß eine Vernunft möglich wäre, welche nicht die Struktur unserer Vernunft hätte. Wir müssen von hier aus — in einem Anklang an den Leibnizeschen Gedanken von dieser Welt als der bestmöglichen — die Frage stellen: „Ist eine Welt möglich, die wesensmäßig und tote genere von dieser verschieden wäre, sodaß sich keine Bestimmung von dieser Welt auf jene übertragen ließe?“ Aus der Perspektive dieses Problems projiziert sich sofort die Frage nach dem Träger des notwendigen Seins und der notwendigen Wahrheiten hinsichtlich seiner Identität und Verschiedenheit zu der Vernunft des notwendigen Objektes bzw. nach der Idee als Vermittler des Trägers dieses notwendigen Seins nach außen. Die Untersuchung dieser Vernunft des notwendigen Objektes und ihres Verhältnisses zu den notwendigen Wahrheiten besteht unbekümmert um eine reale Außenwelt und kann als absoluter und voraussetzungsloser Ausgangspunkt für die systematische Ideenlehre gelten. Ist die formale ratio dieser unfreien Vernunft des notwendigen Objektes erkannt, dann wird sich zwangsläufig das Resultat ergeben, daß die scheinbar ohne Wechselwirkung verlaufenden Parallelen des Seins und des Geistes sich doch im Unendlichen schneiden, wodurch sie als Strahlen des einen, absolut ersten Prinzips erscheinen. Der gemeinsame Schnittpunkt von Sein und Denken ist ein notwendiges Postulat der Ideenlehre. Dieser gemeinsame Schnittpunkt ist zu vergleichen einer großen Quelle, die zwei in entgegengesetzter Richtung fließende Flüsse speist. Die Vereinigung von Sein und Denken in dem einen Schnittpunkt stellt uns vor die Frage nach der Art ihrer Vereinigung. Ist diese Vereinigung zu vergleichen einer uns aus den Naturwissenschaften bekannten Einheit von Elementen oder jener der chemischen Verbindungen, oder aber was ist das Primäre in ihr? Insofern dieser Schnittpunkt Zentrale des Notwendigen ist, muß das Sein als primär bezeichnet werden, während sein Charakter als Prinzip einen absoluten Vorrang des Denkens vor dem Sein vermuten läßt. So

mag es erklärlich sein, daß Meister Eckehard[20] Gott das Sein im eigentlichen Sinne abspricht, während er ihm wesentlich das reine Erkennen zuspricht und mit dem esse den Beginn des Kreatürlichen bezeichnet.

Mit der notwendigen Vernunft des notwendigen Objektes hängt eng zusammen das Problem der Kausalität, insofern wir uns nach dem Vorgang fragen müssen, der unsere Vernunft nötigt, etwas als Ursache aufzufassen. Ist dieser Vorgang ein Handeln oder Leiden der Vernunft?

Außer den oben aufgezählten Seinsweisen der Physis gibt es noch eine magische Seite des Seins, welche zu dem Problem des Geistes gehört und analysiert werden muß. Dieses eigenartig dämonische Gewebe des Naturseins zu unserm Innern gehört zum Sein und muß in die Frage nach der Grundstruktur des Seins einbezogen werden, weil es unser Erkennen beeinflußt. Diese magische Seite gibt jedem Problem eine menschlich individuelle Färbung und betont den praktisch notwendig anthropologischen Charakter jedes Wissenschaftsbetriebes, wodurch der Mensch, insbesondere seine Psychologie in den Brennpunkt jedes Problemes gerückt wird. Das Problem des Geistes schließt ab mit der Frage nach dem Willen, insofern dieser Realisator des Denkens ist. Die Affinität und Zuordnung des Willens zur Vernunft ist ein Vergleich zu dem Verhältnis von göttlichem Erkennen und Wollen bei der Schöpfung, welche Frage in der Ideenlehre eine große Rolle spielt.

Die Untersuchungen über das Problem des Geistes in der Ideenlehre müssen wenigstens die Zuordnung von Sein und Erkennen und ihren gemeinsamen Ursprung sicherstellen. Nach diesem Ausblick auf das Ziel muß die Analyse zu den Gegebenheiten der Physis fortschreiten. Hier richtet sich die oberste Forderung auf die Erkenntnis des Ursprunges des Wesens und der Wirkung des Naturgesetzes. Es geht ferner um den autonomen Charakter oder die Abhängigkeit der Naturgesetze von einem andern Wesen, um ihre Rückführung und Begründung im Erkennen und Wollen eines andern Wesens. Dem Erfassen der oder des einen Naturgesetzes, das sich in verschiedenen Dingen dann verschieden auswirken würde, ist vorgelagert die Erkenntnis der chemisch-physikalischen, der biologischen und mathematischen Seite des Seins. Das Streben

[20] Vgl. Magistri Echardi „Utrum in Deo sit idem esse et intelligere." Quaestiones Parisienses: Florilegium Patristicum, Fasciculus XXV. Edidit Bernhardus Geyer.

muß gerichtet sein auf die Vereinfachung der Physis und die Reduzierung der Seinserscheinungen. Solange diese nicht auf ihre letzte Grunderscheinung reduziert sind, ist eine richtige Fragestellung unmöglich, und ihre Ableitung aus der Idee unausführbar. Die Sicherheit in der Ideenlehre würde ungeheuer gesteigert werden, und die Lösung ihrer Aufgaben stünde außerhalb der Gefahr, unerreichbar zu sein, wenn es z. B. der Naturwissenschaft gelänge, ein einziges Grundelement zu erweisen, aus dem alle andern entstehen und die ganze Welt der Erscheinungen als ein letzthin Eines sei es als Kraft, Energie usw. darzustellen. Das Problem des Körpers würde in seiner jetzigen Härte nicht mehr betehen, denn gerade die Ableitung von Körper, Raum und Ausdehnung aus demselben Prinzip, aus dem die Ideenlehre auch den Geist ableiten will, muß sich uns immer wieder als offenes Paradox aufdrängen. Sollten ferner die bisherigen philosophischen Vorstellungen über die Materie tatsächlich der Wirklichkeit entsprechen, dann bleibt das Bemühen um eine Ideenlehre tragische Sisyfusarbeit.

Der Weg der Analyse darf nicht an der Frage nach dem Leben vorbeigehen. Die Eigenarten des sensitiven und intellektiven Lebens bedürfen auch einer besonderen Erklärung und Vereinheitlichung, wenn sie aus der einen Quelle alles Seins stammen sollen. Besonders interessiert uns das Leben, welches durch Erkenntnis ausgezeichnet ist und da wieder das Leben des mit Vernunft und freiem Willen begabten Menschen. Wenn das Geheimnis: „Mensch“ auf den einen Ursprung alles Seins zurückgeführt ist, dann ist alles Leben erklärt, weil der Mensch alle andern Stufen des natürlichen Lebens umfaßt. Die Vernunft des Menschen stellt uns vor die Frage nach der inneren Möglichkeit der Mitteilung des Geistes. Ist denn überhaupt ein Geschaffenwerden und eine Mitteilung des Geistes mit dessen Natur vereinbar? Die Frage mündet in dem Problem des Verhältnisses von Aseität und Geistigkeit. Wir müssen ferner fragen: „Sind die Betätigungen unseres Geistes Betätigungen des göttlichen Geistes durch die Idee in uns?“ Die Frage würde wegfallen, wenn der Mensch selbst ontische Ideen hätte. Das würde aber bedeuten, der Mensch wäre selber ein Schöpfer. Strenggenommen hat ja der Mensch keine Ideen sondern nur Begriffe. Mit der Art des menschlichen Erkennens ist das Wollen verbunden. Die Tatsächlichkeit des freien Willens in einem Geschöpf bietet für die Ideenlehre fast dieselben Schwierigkeiten wie die Tatsache des außergöttlichen Geistes. Wir müssen die Möglichkeit der Erschaffung

eines Geschöpfes, das wesensmäßig vollkommener wäre als der Mensch, verneinen, und so müssen wir Erkennen und Wollen zum zentralen Formalbestand der Idee rechnen. Erkennen und Wollen müssen sich als konstituierende Faktoren der Idee herausstellen. Wie diese beiden Fähigkeiten aber außerhalb des göttlichen Geistes als von ihm verschieden vorgefunden werden können, ist, wie mir scheint, eins der schwierigsten Probleme der Ideenlehre, in dessen Erkenntnis alle Fragen über den individuellen Menschen und den Menschen in Volk, Staat und Weltgeschichte grundgelegt sind.

So ist die Ideenlehre auf dem Weg der Analyse Vereinheitlichung und Harmonisierung von Geist und Physis, von Intellekt und Wille, von Körper und Leben in dem steten Bemühen, die gemeinsame Affinitätskonstante dieser sich scheinbar entgegengesetzten Gegebenheiten zu finden, um ihre Ableitung aus der Idee zu ermöglichen.

Der Erweis von der tatsächlichen Existenz der Idee, welcher den Weg der reinen Analyse abschließt, führt uns zu den Fragen über die Idee an sich. Das innere wesensmäßige Sein der Idee ergibt sich zunächst aus der Frage nach dem Ursprung der Idee. Wir müssen die Kausalität suchen, in welcher die Idee begründet ist. Ist die Idee ein absolutes Ens a se, das seine Kausalität in sich selbst hat oder ist sie ein Ens ab alio, das in seiner Kausalität über sich hinaus weist. Wenn die Idee ein Ens ab alio ist, besteht sie dann wenigstens als objektive Realität außerhalb ihrer Ursachen in sich? Im engen Zusammenhang mit der Frage wird das Problem über den Ort der Ideen (*τόπος τῶν ἰδέων*) aktuell, welches durch Platon in die Geschichte eingegangen ist. Wenn die Idee in einem andern, d. h. in Gott ihren Grund hat, dann stoßen wir wieder auf die eine große Frage in der Ideenlehre: „Welche Ratio in Gott ist der formale Grund der Idee und welche Eigenschaften ergeben sich auf Grund der kausalen Abhängigkeit aus dieser Ratio für die Idee als Effekt dieser Ratio? Wir müssen ferner fragen, ob die Ideen quasi ein Teil Gottes sind und von Ewigkeit her bestehen oder ob sie in der Zeit erschaffen wurden. Die weiteren Eigenschaften, die das Wesen der Idee konstituieren, ergeben sich aus den Beziehungen der Idee zu Gott und zur Schöpfung, indem wir die Idee als causa effecta und causa efficiens betrachten.

Die Idee als causa effecta ist der Übergang zu Gott und seiner Existenz und wir müssen uns fragen, welche Eigenschaften und welches Gefüge Gottes erscheint durch die Idee. Wenn Anselmus

in seinen Proslogion Recht hätte und jene die ihm folgen, welche behaupten, man könne das Dasein Gottes zwar mit den Lippen leugnen, in Wirklichkeit aber ließe sich der Satz: „Gott ist nicht", garnicht denken, weil er einen Widerspruch in sich schließt, dann könnte natürlich auch die Ideenlehre das Dasein Gottes schlechthin voraussetzen. Wenn aber die Tatsächlichkeit der ontischen Idee eines Beweises bedarf, so erst recht das Dasein Gottes, mehr noch die Eigenschaften und das Wesen wie es sich von der Ideenlehre aus darstellt. Man kann vielleicht sagen, wenn es eine ontische Idee gibt, dann gibt es auch einen Gott, aber es ist die Umkehrung dieses Satzes nicht ohne weiteres einsichtig. Das außergöttliche Sein durch die Idee erweist sich als kreatürliches und insofern ist die Tatsächlichkeit der ontischen Idee notwendige Voraussetzung für jeden Gottesbeweis im Sinne des christlichen Gottesbegriffes. Wir müssen also die Ursache der Idee in Gott suchen. Nach Heinrich von Gent[21] ist die göttliche Wesenheit Wurzel und Fundament alles Seins. Demnach ist die göttliche Wesenheit als Ursprung der Idee zu betrachten. Unsere Frage dreht sich nun um die reale Unterscheidung von Idee und göttlicher Wesenheit oder — und damit kommen wir wieder in das formale Zentralproblem der ganzen Ideenlehre — „welche Ratio der göttlichen Wesenheit ist der Formalgrund der Idee? Wir sprechen Gott höchstes Erkennen und Wollen zu. Beide Betätigungen Gottes gehen unmittelbar aus seiner Wesenheit hervor. Da wir die Idee — wenn wir hier die Unmöglichkeit des krassen Pantheismus voraussetzen dürfen — als einen real von Gott verschiedenen Effekt der göttlichen Tätigkeit betrachten, so müssen wir nach den näheren Beziehungen fragen, in welchen die Idee oder die Ideen der Dinge zum göttlichen Erkennen und Wollen stehen. Da nach unserer Auffassung die göttliche Tätigkeit durch die Idee nach außen geht, so ist die Idee darzustellen als Erkenntnisprinzip hinsichtlich der Außendinge, sowie als Empfangsobjekt göttlicher Willensbetätigung, insofern das Wollen Realisator des Erkennens ist.

Wenn es nach all den Untersuchungen gelingt, die formale Ratio des Schöpfer-Gottes zu finden, dann sind wir erst in die innere Natur des Seins schlechthin eingedrungen und haben Unterschied

---

[21] Vgl. Quodl. II, 3. „Utrum ratio generandi in patre sit divina essentia, an proprietas eius et paternitas an utrumque."

und Übereinstimmung, Gegensatz und Spannung von Gott-Schöpfer und Schöpfung[22] mehr erfaßt.

Der Weg der Synthese endlich, besteht darin, daß wir von Gott aus mit den gewonnenen letzten Prinzipien durch alle möglichen Kombinationen hindurch die Welt nachkonstruieren und in einer systematischen Gliederung — ähnlich wie es etwa Plotin getan hat — das Werden der Dinge in ihrer naturgemäßen und zeitgemäßen Abfolge uns vor Augen führen.

§ 3.

Ideenlehre und Wissenschaft.

Es wurde oben schon erwähnt, daß wir zwischen philosophischer und theologischer Ideenlehre unterscheiden müssen. Beide haben ihr eigenes Subjekt und Objekt. Die theologische Ideenlehre als theologische Wissenschaft hat zum „Subjekt[23] den vom gnadegeleiteten Willen bestimmten Intellekt[24] und zum Objekt die innergöttlichen Bestimmungen und Beziehungen zum Sein, wie sie in der Offenbarung als Mitteilung Gottes über sich selbst zum Sein der Kreatur gegeben sind. In der theologischen Ideenlehre wird die Idee betrachtet, wie sie als Schöpfungselement in Beziehung steht zum trinitarischen Gott der Offenbarung. In der philosophischen Ideenlehre dagegen wird die Idee betrachtet, wie sie als Schöpfungselement in Beziehung steht zum metaphysischen Gott, soweit eben

[22] Man hat meist als Proprium der Kreatur deren reale Unterscheidung von Sein und Wesenheit bestimmen wollen. Manche haben von der Frage der realen Unterscheidung Wohl und Wehe der Philosophie und Theologie abhängig gemacht. Man glaubte mit der Leugnung der realen Unterscheidung den fundamentalen Unterschied zwischen Gott und Geschöpf nicht aufrechterhalten zu können. Die reale Unterscheidung wurde teilweise als Bedingung für die Möglichkeit eines Gottesbeweises und als Fundament der Philosophie angesehen. Glücklicherweise ist das eine Übertreibung und auch nicht alle Thomisten teilen die Ansicht von der einzig fundamentalen Bedeutung der realen Unterscheidung, so z. B. Soto und Lepidi. Überhaupt kann man sich bisweilen des Eindruckes nicht erwehren, daß viele Scholastiker hier ihre Kraft und ihren Scharfsinn für eine aussichtslose Frage eingesetzt haben, deren Lösung man sich um nichts genähert hat.

[23] Vgl. A. Rademacher, Philosophisch-apologetische Grundlegung der Theologie. II. Teil, 1. H. Einleitung.

[24] Vgl. die thomistische Definition vom Glauben: „Credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a deo motae per gratiam." Summa de theologia. 2—2 q. 2 a. 9.

Gott der natürlichen Vernunft des Menschen aus der Analyse des Seins zugänglich ist. Daraus ergibt sich für diese wie für jene ein besonderes Formalobjekt und eine eigene Forschungsmethode.

Müssen wir auch methodisch die strenge Trennung zwischen philosophischer und theologischer Ideenlehre durchführen [25], so kann eine Orientierung der ersteren an dieser für die philosophische Ideenlehre doch nur von Nutzen sein, denn sie findet in den besser gewährleisteten Resultaten der theologischen Ideenlehre ein Kriterium für ihre Forschung und gewinnt in ihr eine Erweiterung und Vertiefung ihrer Probleme.

Die philosophische Ideenlehre ist Metaphysik und doch nicht die Metaphysik, sondern ihre Weiterführung und Vollendung. Aber trotz aller Eigenständigkeit ist sie unabänderlich mit Wohl und Wehe der Metaphysik verknüpft. Wer die Möglichkeit einer Metaphysik bestreitet, für den muß eine Ideenlehre ein wahnsinniges Unternehmen sein, denn, was gegen die Metaphysik als Wissenschaft gilt, das richtet sich erst recht gegen die Ideenlehre in unserem Sinne. Die Verneinung der Metaphysik, wie sie bei Kant, A. Comte, W. Dilthey, Petzold u. a. ausgesprochen wurde, ist aber nicht stärker als die Begründung für ihre Bejahung wie sie bei Thomas, Kardinal Mercier, Rudolf Eucken, Newmann u. a. zu finden ist. Die Ideenlehre wurzelt aber nicht nur in der Metaphysik, sie ist auch weitgehend abhängig von den Resultaten der Naturwissenschaften, denn eine Philosophie über die letzt erreichbaren Forschungsresultate, etwa der Elemente, scheint mir weiterzuführen,

---

[25] E. Przywara S. J. vertritt in seinem Buche über die „Analogia entis" (E. Przywara, Analogia entis. Metaphysik I. Prinzip, München 1932) den Standpunkt der Formeinheit von Philosophie und Theologie überhaupt und versucht das „Theologische als Entelechie der Metaphysik" hinzustellen, wobei dem Theologischen ein „Form-Primat" zuerkannt wird, „der im ersten Schritt des Philosophischen wirksam ist". Diese neuartige Lösung in der Form, wie E. Przywara sie gibt, muß abgelehnt werden, wie auch der Ideenlehre des Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines, Jakob von Viterbo u. a. der Vorwurf gemacht werden muß, daß sie sich einer zu weitgehenden Vermischung philosophischer und theologischer Prinzipien schuldig gemacht haben. Der Unterschied von Philosophie und Theologie als grundlegend formal verschiedener Wissenschaften ist festzuhalten wegen der Verschiedenheit ihrer Formalobjekte, der Erkenntnisprinzipien und Methoden, sowie besonders der grundverschiedenen Erkenntniskriterien. Das scheint mir aber nicht der Nützlichkeit und Notwendigkeit einer Orientierung der Philosophie an der Theologie zu widersprechen.

(Vgl. dazu auch den Aufsatz von W. Bange, Formeinheit von Philosophie und Theologie? in Catholica 1936.)

als jede spekulative Philosophie der zehn Prädikamente und hoffentlich wird einmal von der Naturwissenschaft endgültig die Unmöglichkeit eines Begriffes dargetan werden, wie der Begriff der Materia prima als „nec quid, nec quale, nec quantum" einer ist, welcher Begriff besonders in der Ideen- und Schöpfungslehre soviel Unheil, Verwirrung und zweckloses Bemühen heraufbeschworen hat.

Wir haben oben das Problemfeld der Ideenlehre abgeschritten und aus der Zahl, Weite und Tiefe der Probleme, auf die wir stießen, tritt uns die Bedeutsamkeit der Ideenlehre entgegen. Die Bedeutsamkeit der Ideenlehre geht hervor aus der Vornehmheit ihres Objektes. Unser Begriff von Idee ist unser auf eine kurze Formel gebrachtes wissenschaftliches Werden und Gewachsensein, die Frucht unseres wissenschaftlichen Ringens. „Es mag überhaupt hier nicht am unrechten Orte sein, die Überzeugung auszusprechen, daß der eigentliche Focus einer jeden Philosophie und darum auch der christlichen, die Ideenlehre sei: Wer ausspricht, was ihm die Idee sei, und welche Stellung er ihr anweise, hat damit meistens zugleich seine ganze Philosophie ihren wesentlichen Grundzügen nach ausgesprochen."[26] Die Ideenlehre hat eine große Bedeutung für unsere Welt- und Lebensanschauung, insofern wir auf unserm Wissen von der Idee unsere Welt- und Lebensanschauung aufbauen müssen, nicht aber dürfen wir umgekehrt auf diesen die Lehre von den Ideen aufbauen. Die Idee muß vielmehr in ihrer festgegossenen Form aus den Schichtungen des Seins gegraben werden. So stellt sich die Idee dar als entscheidendes Moment in den Fragen, die unmittelbar auf die Gestaltung unserer menschlichen Daseinsform Einfluß gewinnen.

In der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie aller Zeiten läßt sich durch alle Irrungen und Täuschungen hindurch, trotz der verschiedenen Lösungen der Fragen und Probleme ein einheitliches Ganzes erkennen. Dieses einheitliche Ganze sehe ich in der Erforschung der Idee und im Bemühen um das Problem der Ideenlehre, denn dieses war sachlich, wenigstens zum Teil, immer vorhanden. Deshalb können wir in gewisser Hinsicht die philosophische Ideenlehre als die geschichtliche Einheit der Philosophie bezeichnen. Daß dieser Satz nicht so zu verstehen ist, als ob eine einheitliche Lehrmeinung in der Ideenlehre führend gewesen sei,

[26]) Vgl. Franz A. Staudenmaier, Die Lehre von der Idee, Prolegomena, S. IX—X.

geht schon aus den vielfältigen Definitionen von Idee hervor; vielmehr ist das Einheitliche in der Philosophie so zu verstehen, daß die Bestrebungen der philosophischen Systeme auf eine Ideenlehre überhaupt gerichtet waren. Das Bemühen um eine Ideenlehre ist nichts anderes als das Bestreben, die höchsten Welt- und Lebensfragen zu lösen, in denen alle Wahrheit und Irrtum, Zweifel, Zaudern und Versagen, Materialismus und Idealismus, Skepsis und unerschütterlicher Glaube eingeschlossen sind. Diese letzten Gedanken sind bei Fr. A. Staudenmaier zum Ausdruck gebracht wenn er sagt: „Daraus geht für uns auch die große Bedeutung der Idee hervor und das Gewicht der Aufforderung in ihr innerstes Wesen einzudringen; zugleich aber wird uns das in der Geschichte der Philosophie sowie der Theologie allenthalben wahrgenommene rastlose geistige Streben klar und verehrungswürdig, der Idee sich zu bemächtigen und sie in ihrer Tiefe, Lebendigkeit und Ewigkeit zu erkennen. In der Tat könnte nach den großen und reichen Beziehungen, die wir in den Ideen auffinden, die Geschichte der spekulativen Wissenschaft eine Geschichte der Ideen genannt werden, in dem Sinne nämlich, wie sie von der Menschheit allmählich erkannt worden sind. Die Energie, die in ihnen liegt, und die sie auf lebendige Weise im Leben selbst offenbaren, entspricht im Erkennen der Macht, mit der sie sich hier geltend machen, sodaß, wie der tiefsinnigste der Kirchenlehrer schon bemerkt hat, nur der wahrhaft ein Weiser genannt werden kann, der die wichtigsten Ideen erkennt.“ [27]

II. Kapitel:

Geschichtliche Betrachtung zur Ideenlehre in der vorscholastischen Philosophie.

§ 1.

Die Grundformen der Ideenlehre.

Im Interesse einer objektiven Würdigung der Leistungen eines Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Jakob von Viterbo in der Ideenlehre müssen wir einen Rückblick werfen auf die Ent-

[27] Fr. A. Staudenmaier, Die Lehre von der Idee, S. 5—6.

wicklung der Ideenlehre in der vorscholastischen Philosophie, um die Lehren unserer oben genannten Meister in ihren Voraussetzungen und Vorentwickelungen zu sehen, denn die Geschichte lehrt, daß kein Problem voraussetzungslos ist und daß der geschichtliche Weg umso länger und mühsamer ist, als die Frage tiefer und schwieriger ist.

Streng genommen hat die Ideenlehre als systematisch aufgebaute Wissenschaft eines formal abgeschlossenen Problemkomplexes, wie er oben aufgezeigt wurde, noch keine Geschichte, denn eine systematische Ideenlehre ist eigentlich nur von Platon und Plotin und später noch einmal von Hegel versucht worden. Die Geschichte der Ideenlehre erstreckt sich darum praktisch auf Teilfragen, die allerdings einen wesentlichen Bestandteil darstellen. Es sind die Fragen der Realdistinctio von Wesenheit und Existenz sowie des Schöpfungsproblems.

Es scheint mir hier nicht unwichtig zu sein, zunächst einmal nach den Veranlassungen und Ursachen der Ideenlehre zu fragen. Diese Frage von mehr geschichtlichem Charakter hat nichts gemein mit jener nach den wissenschaftlichen Voraussetzungen der systematischen Ideenlehre.

Besonders drei Umstände sind hier zu nennen, die in der Entstehung und Gestaltung der Ideenlehre entscheidenden Einfluß gewonnen haben: 1) die Gegensatzspannung von Einheit und Vielheit, 2) eine gewisse hierarchische Neigung des Menschen, 3) ein gewisser Kampf zwischen Natur und Mensch.

Die Ideenlehre ist aus einer Gegensatzspannung geboren. In der Erfahrungswelt sieht der Mensch die Vielheit der Dinge und ihrer Wandlungen, die ihren Gegensatz finden in der Anlage der Vernunft zur Einheit. Was die Vernunft verletzt, ist nicht die zahlenmäßige Vielheit der Dinge unter derselben Spezies, sondern die Vielheit wesensmäßig verschiedener und gar wesensmäßig entgegengesetzter Dinge. Dieser Gegensatz wird wieder so entspannt, daß entweder die Vernunft durch Aufgabe der Einheit sich selbst verneint, oder die Vielheit und Gegensätzlichkeit alles Seins in einem letzten gemeinsamen Prinzip versöhnt wird. Ein neues Moment tritt hinzu in der Anlage und Hinneigung der menschlichen Vernunft zu einer hierarchischen Seinsordnung, insofern das Niedere durch das Höhere, niemals aber das Höhere durch das Niedere erklärt wird. Dieser Satz erfüllt die Forderung eines echten Prinzips und begründet die Annahme einer hierarchischen Seinsord-

nung. Wer eine solche Hierarchie nicht anerkennt, der muß die Welt des materiellen Seins durch die Materie erklären und kann zu keiner eigentlichen Ideenlehre kommen. Nur in einer Hierarchie des Seins, indem unser Intellekt „anfangend mit den Sinnen, aber auch nicht mit ihnen allein“[28] von Stufe zu Stufe steigt, ist eine wahre Ideenlehre möglich. Das dritte Moment ist die magische Wirkung der Natur auf den Menschen, seine Selbstbehauptung der Natur gegenüber oder letztenendes die eigene Selbstbewertung des Menschen in der Frage: „Was ist der Mensch?“ Das Verhalten zu dieser Frage modifiziert schon die Form der Ideenlehre. „Mit dieser Frage ist man auf der Erde und zeitlebens in der Materie.“[29] Je nachdem, wie der Mensch die Härte der ihn umgebenden Materie und Natur empfindet und erleidet, sie überwindet oder ihr unterliegt, entscheidet er jene, der Würde nach erste Frage, mit welcher Thomas von Aquin seine Summe de theologia beginnt: „Was ist Gott?“ Unterliegt der Mensch der Härte der Natur, wie es vor allem bei den primitiven Völkern der Fall ist, dann werden Gott und Materie oder Gott und Physis identifiziert. Die substantielle Verschiedenheit von Gott und Natur oder Gott und Welt, welche Bedingung für eine Ideenlehre in unserm Sinne ist, wird dann geleugnet. Gott und Götter werden zu Symbolen von Naturkräften, und es bilden sich die verschiedenen Formen des Pantheismus.

So können wir das Verhalten des Menschen gegenüber der Natur zu einem Einteilungsfundament der verschiedenen Ideenlehren machen, indem wir für Natur Idee einsetzen. Trotz aller Verschiedenheit der Auffassungen von Idee lassen sich dann aus dem Verhältnis von Natur zu Gott, oder, was hier sachlich dasselbe ist, von Idee zu Gott, die Ideenlehren zu drei Hauptrichtungen zusammenfügen: 1) Die Idee ist von Gott absolut unabhängig und verschieden. (Deistis-dualistische Form der Ideenlehre.) 2) Die Idee ist mit Gott identisch. (Pantheistische Ideenlehre.) 3) Die Idee ist von Gott abhängig, aber nicht absolut von ihm verschieden. (Christliche Ideenlehre.)

„Die deistisch-dualistische Ideenlehre beginnt mit Platon und vollendet sich in der Philosophie Kants. Die pantheistische Ideenlehre hingegen beginnt mit den Eleaten, wiederholt sich in Gior-

---

[28] Vgl. Theodor Haecker, Was ist der Mensch? S. 9.
[29] Ebenda. S. 113.

dano Bruno und vollendet sich in Spinoza, Fichte, Schelling und Hegel."[30]

Die christliche Ideenlehre steht unter einer betonten Führung des christlichen Offenbarungsglaubens, oder doch zumindest unter einer negativen Orientierung an den Lehren des Glaubens. Im übrigen zeigt die christliche Ideenlehre deutlich zwei Entwicklungslinien, die erste geht von Platon über die neuplatonisch-römische Schule Plotins zu Augustinus und von Augustins christlicher Umwandlung Platons und seiner einflußreichen Abhandlung über die Ideen[31] über Proklus, Boethius, Pseudo-Dionysius, zu den Hochscholastikern, besonders zu Heinrich von Gent. Die zweite Entwicklungslinie — mehr die Entwicklung der Realdistinctio — hat ihre „unverkennbaren Ansätze und grundlegenden Voraussetzungen in der von Aristoteles geschaffenen Lehre von Akt und Potenz, sowie in den beiden Begriffspaaren von kategorialem-transzendentalem Sein und ens necessarium-ens contingens. Von Aristoteles führt die Linie über Boethius und die arabisch-jüdische Philosophie, besonders Avicenna und Averroes zu den Scholastikern, besonders zu Thomas von Aquin. Seit Thomas ist das Problem der Realdistinctio nie mehr dem philosophischen Interesse entschwunden, und wenige mittelalterliche Spezialfragen haben das Interesse der Historiker in gleichem Maße auf sich gezogen wie unsere Frage."[32]

§ 2.

Die deistisch-dualistische Ideenlehre Platons.

Es kann sich bei unserer geschichtlichen Betrachtung natürlich nur darum handeln, jene Ideenlehren darzustellen, die auf Heinrich von Gent und die durch ihn veranlaßte philosophische Spekulation und Polemik unmittelbaren Einfluß gewonnen haben. Deshalb dürfen wir uns mit der Darstellung der Ideenlehre Platons, des Neuplatonismus und Augustins begnügen.

---

[30] Vgl. Fr. A. Staudenmaier, Die Lehre von der Idee, Prolegomena, S. XV.

[31] Vgl. Augustinus, Liber LXXXIII qq. quaestio 46.

[32] Vgl. P. G. Manser, Das Wesen des Thomismus. Seite 446. Vgl. weiter Seiter 444/509.

Wenn die ersten griechischen Naturphilosophen in ihrem Bemühen um den Urstoff auch sachlich ein Ziel erstrebt haben, wie es der echten Ideenlehre eignet, so gebührt doch Platon der Ruhm, die erste formale Ideenlehre ausgebildet zu haben. Das Zentrum der platonischen Philosophie „ist und wird immer bleiben: Die Lehre von den Ideen.“ [33] „Die Entstehung und Ausbildung der platonischen Ideenlehre ist wie einer der wirkungsvollsten und fruchtbarsten, so auch anderseits einer der schwierigsten und verwickelsten Vorgänge in der gesamten Geschichte des europäischen Denkens.“ [34] Platon hat als erster mit vollem Bewußtsein und in wissenschaftlicher Ableitung die Behauptung einer immateriellen Wirklichkeit aufgestellt, in der die Ideen auf eigenem Boden unabhängig von der Welt des Geschehens, welches Objekt der Wahrnehmung und Meinung bleibt, einen neuen Seinskreis bilden. Daß für Platon die Idee eine metaphysische Realität bedeutet, hat er selbst in dem Ausdruck ὄντως ὄν deutlich ausgesprochen und sein großer Schüler Aristoteles durch seine Darstellung und Polemik bezeugt. Auf dieser Auffassung von Idee als einer Realität beruht nicht zum wenigsten die weltgeschichtliche Bedeutung des Platonismus für das philosophische und religiöse Denken des Altertums und des Mittelalters. Der platonische Begriff von Idee wurde in der Modifikation durch Augustinus der Fundamentalbegriff der scholastischen Ideenlehre, besonders bei Heinrich von Gent [35]. Ja, es scheint mir nicht übertrieben, zu behaupten, daß Platon mehr Einfluß auf die gesamte scholastische Philosophie gewonnen hat als Aristoteles. Wenn die Terminologie in der Hochscholastik auch vorwiegend aristotelisch ist, so ist doch zweifellos ihr Inhalt mehr mit platonischem Geist und platonischer Denkungsart gefüllt, besonders durch den Einfluß der platonischen Ideenlehre.

Die Ideen Platons sind immaterielle Wirklichkeit. „Diese immaterielle Wirklichkeit verhält sich zu der materiellen wie das Sein zum Werden, wie das Bleibende zum Wechselnden, wie das Einfache zum Mannigfaltigen, kurz wie die Welt des Parmenides zu derjenigen Heraklits.“ [36]

---

[33] Vgl. Paul Natrop, Platos Ideenlehre. Siehe Vorwort, S. III.

[34] Vgl. W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Seite 96.

[35] Vgl. Heinrich von Gent, Quodl. VII, 1 „Utrum quaelibet res habeat propriam ideam in deo.“

[36] Vgl. W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Seite 98.

Dem Bemühen Platons, die Begriffe als Objekt der Wissenschaft zu einer andern immateriellen realen Welt zu erheben, scheint der Gedanke zugrunde zu liegen, daß ein Nichtsein nicht Objekt der Wissenschaft werden kann. Damit ist das Problem des Verhältnisses von Wissenschaft und Sein aufgeworfen, welches bei Heinrich von Gent[37], Gottfried von Fontaines[38] und Jakob von Viterbo eine bedeutende Rolle spielt in der Frage nach der Indifferenz der natürlichen Wesenheit zum Sein und Nichtsein, indem immer wieder der berühmte Satz von Augustinus[39] ventiliert wird: Wie die Weisheit sich zum Verstehen verhält, so verhält sich die Wesenheit zum Sein.

Platon gibt eine weitere Bestimmung der Ideen, indem er die philosophische Erkenntnis als *ἀνάμνησις*, als Erinnerung auffaßt. Die Auffassung dieses rational Notwendigen als Erinnerung hat ihren Grund in der für Platon schier unmöglichen Anerkennung einer schöpferischen, den Inhalt erzeugenden Tätigkeit des Bewußtseins. Im griechischen Denken muß der Inhalt für die Vorstellungen der „Seele" irgendwie gegeben sein, d. h. die Seele muß die Ideen vor jeder Wahrnehmung geschaut haben. Die in der Wahrnehmung nach dem allgemeinen Gesetze der Assoziation und Reproduktion sich auslösende Erinnerung der „Seele" an die früher geschauten Ideen weckt den philosophischen Trieb zu den Ideen, mit dem die „Seele" sich wieder zur Erkenntnis jener wahren Wirklichkeit erhebt. Platon hat damit sachlich einen Versuch gemacht, das Problem von der substantiellen Vernunft der notwendigen Wahrheiten zu lösen, welches einen integrierenden Teil der objektiven Ideenlehre darstellt.

Die erinnernde Intention und Besinnung Platons (*συναγωγή* und *σύνοψις*) auf eine höhere und reinere Anschauung bezieht sich, der Mannigfaltigkeit von Anlässen entsprechend, auf eine Vielheit von Ideen. „Das Verhältnis, in dem die Ideen zu einander stehen, ist das gleiche wie es zwischen den ihnen entsprechenden Begriffen in unserm Denken besteht. Wie die allgemeinen Begriffe in unserm Denken eine logische Einheit bilden, einander über- und untergeordnet sind, so bilden die Ideen in ihrer Objektivität eine reale

---

[37] Vgl. Heinrich von Gent, Quodl. III. 9 „Utrum sit ponere aliquam essentiam per indifferentiam se habentem ad esse et non esse."

[38] Vgl. Gottfried v. Fontaines, Quodl. II, 2. „Utrum essentia creatura sit aliquid indifferens ad esse et non esse."

[39] Vgl. Augustinus, De Trinitate 1. V. C. 2.

Einheit. Aber diese Einheit ist nicht eine starre, bewegungslose nach Art der parmenideischen Einheit des Seins, in dieser Einheit liegt vielmehr zugleich eine dialektische Bewegung zur Vielheit, d. h. wie die Begriffe in unserm Denken vom allgemeinen zum besonderen sich gliedern, so ist diese Gliederung vom allgemeinen zum besonderen auch in dem objektiven Sein der Ideen anzunehmen."[40]

Eine deutliche Parallele zu der platonischen Vielheit von Ideen findet sich in der Untersuchung Heinrichs von Gent[41] über das Verhältnis der Vielheit der Dinge zu einer Vielheit von Ideen, insofern er ohne Bedenken den Gedanken einer Vielheit von Ideen von Platon übernimmt und nicht weiter fragt, ob nicht alle göttlichen Ideen von den Dingen sachlich die eine Idee der „ratio creatrix" in der göttlichen Wesenheit sind.

Wie verhalten sich nun nach Platon die Ideen zur Erscheinungswelt? Zwischen der höheren Welt der *οὐσία* oder der Ideen und der niedern Welt des Werdens fand Platon dasjenige Verhältnis der Ähnlichkeit, welches zwischen Urbildern und ihren Nachbildern besteht. Desnähern wird die Art des Seins, welche die Idee in den Dingen der Erfahrungswelt setzt, als Teilnahme (*μέθεξις*) der Dinge an den allgemeinen Wesenheiten bezeichnet. Diese Verhältnisbestimmung der Ideen zur Erscheinungswelt ist volles Eigentum der scholastischen[42] Ideenlehre geworden, beonders durch Augustinus[43].

Wir kommen zum Kernpunkt jeder Ideenlehre, zum Verhältnis der Ideen zu Gott. Nach der Bestimmung dieses Verhältnisses möge die ganze platonische Ideenlehre als deistisch-dualistische charakterisiert werden. Platon verkehrt das wahre Verhältnis der Ideen zu Gott in eine unnatürliche Trennung, „nach welcher die Ideen der Dinge nicht die Gedanken Gottes von den Dingen sind"[44], sondern ewige und von Gott unabhängige Wesen und als unveränderliche Realitäten das reine ewige Sein selbst. Daß Platon nicht zum Gedanken eines eigentlichen Schöpfer-Gottes vorgedrungen ist, darf uns nicht wundern, da diese typisch christliche Lehre, wie

---

[40] Vgl. A. Stöckl, Grundriß der Geschichte der Philosophie. S. 45.
[41] Vgl. Heinrich von Gent, Quodl. VII, 1.
[42] Vgl. Heinrich von Gent, ebenda.
[43] Vgl. Augustinus, Liber LXXXIII qq. q XLVI.
[44] Vgl. Fr. A. Staudenmaier, Die Lehre von der Idee, S. 83.

auch Thomas[45] betont, der reinen menschlichen Vernunft praktisch fast unerreichbar ist. Gerade dieser Mangel einer Erörterung über die ratio creatrix in Gott muß die Ideenlehre Platons als wesentlich unvollendet erscheinen lassen. In dieser Frage hat denn auch die christliche Philosophie weit über Platon hinausgebaut, und Heinrich von Gent[46] scheint mir hier am tiefsten eingedrungen zu sein durch seine Lehre von der Imitabilität der göttlichen Wesenheit, obwohl wir auch bei ihm vergebens Auskunft suchen über die Schwierigkeiten der formalen ratio creatrix in Gott. Platons Timaios[47] kennt zwar einen „Demiurgos", einen Weltordner, einen Weltbaumeister, aber keinen Weltschöpfer. Der Demiurge baute das Weltall, weil er in sich gut und neidlos war und wollte, daß alles, was die Möglichkeit dazu habe, ihm ähnlich werde.

Durch Platon ist auch die Frage nach der Ewigkeit und Notwendigkeit der Welt aufgeworfen worden, welche von den Scholastikern[48] immer wieder behandelt wurde. Platons Ideenlehre hat eine starke Wirkung ausgeübt, besonders auf den Neuplatonismus „in dem System des letzten großen Denkers des Altertums, Plotins" und durch die Schriften des Pseudo-Dionysius-Areopagita wirkt der Neuplatonismus hinüber auf die beginnende philosophische Literatur des Christentums. Ohne Plotin wäre die Lehre des großen philosophischen Meisters unter den Kirchenvätern, des Augustinus nicht möglich"[49]. Willmann sagt von der Ideenlehre Platons, sie „bleibt der erhabenste, der Weisheit der Vorzeit würdige Gedankenbau, den das Altertum hinterlassen hat, und den das Christentum mit Verbesserung des Mangelhaften, in seinen ewigen Dom gottbegründeter Erkenntnis einbauen konnte"[50].

---

[45] „Ad ea etiam quae de deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina, quia veritas de deo per rationem investigata, a paucis hominibus et per longum tempus et cum admixtione multorum errorum proveniret: a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus quae in deo est." (Thomas, S. de theologia I. Q. I a 1.)

[46] Vgl. besonders sein Quodl. III, 3.

[47] Vgl. Timaios 28, 29.

[48] Vgl. Heinrich von Gent, Quodl. I, 7. „Utrum cratura potuit esse ab aeterno." — Gottfried von Fontaines, Quodl. II, 3 „Utrum mundus sive aliqua creatura potuit esse vel existere ab aeterno."

[49] Vgl. E. von Aster, Platon, S. 142—167.

[50] Vgl. O. Willmann, Geschichte des Idealismus. II. Bd. (1907), S. 445.

§ 3.

Die pantheistische Ideenlehre.

Die pantheistische Ideenlehre, grundgelegt durch die Schule der Eleaten, besonders durch Xenophanes, Parmenides und Zeno erlebte eine eigenartige Formgebung durch den Juden Philon und wurde besonders weiter getrieben durch den Neuplatonismus, in dem Plotin von besonderer Bedeutung ist. Die Ideenlehre des Juden Philon ist nicht eindeutig pantheistisch oder deistisch-dualistics; die verschiedensten Systeme und christlichen Häresien finden in ihm ihren Vorkämpfer. Der Grund dafür ist darin zu suchen, daß der jüdische Gelehrte die entgegengesetztesten Elemente zu harmonisieren versuchte, so das hebräische, das pythagoräisch-platonische, das eleatisch-pantheistische, das indisch-emanatistische und das persisch-dualistische Element.

Zwischen die als Vielheit und Bewegung geltende Welt der Ideen und Kräfte einerseits und die eine unbewegte Gottheit anderseits setzt Philon noch ein höheres Zwischenglied: eine Idee der Ideen, welche den Inbegriff der göttlichen Weltwirksamkeit darstellt. Dieses höchste Zwischenglied nennt Philon den Logos. Dieser Logos ist der „Verstand, die Vernunft Gottes, die intelligente Kraft somit in Gott, von der das göttliche Entschließen und Wollen nicht getrennt ist. Wie nun im Verstand des Baumeisters das ideale Bild der Stadt, die er erbauen will, wohnt, noch ehe er an den wirklichen Aufbau derselben geht, ebenso ist auch das ideale Bild der Welt, die gebildet werden soll, im göttlichen Logos vorhanden, und eben darum wird der Logos der Ort und der Umfang der göttlichen Ideen genannt. Wie wenig der Logos hier noch als von Gott getrennte Persönlichkeit gedacht wird, geht auch daraus hervor, daß er nicht als die weltbildende Kraft (*δύναμις κοσμοποιητική*), sondern nur als Verstand des weltbildenden Gottes(*λόγος τοῦ θεοῦ κοσμοποιοῦντος*) angesehen wird.“ [51] Nach Philon ist die intelligible Welt nichts anders, als der Verstand des die Welt bildenden Gottes [52].

Wir können die Prädikate, welche Philon dem Logos zuschreibt, kurz zusammenfassen. Der göttliche Logos ist: Der Ort der gött-

---

[51] Vgl. Fr. A. Staudenmaier, Die Lehre von der Idee. S. 411—412.

[52] „*Εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνότεροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον, ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος.*“ Mang. p. 4. 5.

lichen Ideen, die intelligible Welt, das Weltsiegel, die Idee der Ideen, die allgemeine Idee, die schöpferische Kraft der Idee, das fundamentale Prinzip, das Weltgesetz, die Idee der Natur, die Vorsehung in der Geschichte der Völker und Individuen, die Gliederung des Lebendigen und endlich die Heimat frommer und weiser Seelen, sowie der Verstand der Weisen und die höhere Natur des Menschen.

Der Fortschritt Philons vom Logos als dem göttlichen Verstande zum Logos als dem Urbilder der Welt ist eine Bewegung von Theismus zum idealen Pantheismus. Pantheistisch ist auch die Bestimmung Philons, daß der Logos als göttlicher Verstand die intelligible Welt, d. h. die Welt der Ideen ist und daß umgekehrt die Welt der Ideen mit dem göttlichen Logos identifiziert wird. Dadurch ist Gott sowohl das Subjekt des Weltgedankens als auch dessen Objekt. Mithin fallen Gott und Welt pantheistisch zusammen. In der Formulierung Philons liegt die Leugnung, daß Gott etwas anderes als sein eigenes Wesen denken könne. Dadurch hat er mit allem Nachdruck die Schwierigkeiten der „ratio creatrix" in Gott betont und ist dadurch von großer Bedeutung für die Schöpfungslehre geworden. P. D. M. Manser[53] rechnet Philon — wie mir scheint mit Unrecht — sogar zu einem Vertreter der „creatio ex nihilo", und A. Stöckl sagt: „Philon ist nicht bloß Vorläufer des heidnischen Neuplatonismus, sondern seine Philosophie hat auch die christlichen Philosophen der Alexandrinischen Schule (Klemens) und die haeretischen Gnostiker stark beeinflußt."[54]

Grundlinien aus der platonischen Philosophie, verbunden mit andern Elementen der griechischen Philosophie, besonders mit der Idee der Emanation charakterisieren die Ideenlehre des Neuplatonismus, der sich dem Problem der Materie durch Hineinnahme dieser in den göttlichen Seinszusammenhang entwindet. Die magische Kraft der Materie auf den nichtchristlichen, antiken Menschen ist im Neuplatonismus von entscheidender Wirkung: „So sammelt sich noch einmal und nunmehr im Kampfe mit der christlichen Lehre alle wahrhaft antike Weltanschauung und Religiösität in ein einheitliches System, und noch einmal leuchtet die irdische

---

[53] „Philo von Alexandrien hat, so scheint es uns als der erste die creatio ex nihilo in die philosophisch-wissenschaftliche Sprache eingeführt. Es mag sein, daß er den Schöpfungsbegriff nicht in all seinen Elementen zu Ende gedacht hat." Vgl. Manser, Das Wesen des Thomismus. S. 529—530.

[54] Vgl. A. Stöckl, Grundriß der Geschichte der Philosophie. S. 97.

Materie im Feuer der Strahlen göttlichen Lichtes, noch einmal wird sie von der beseligenden Kraft der Weltseele wundersam durchströmt, bevor sie auf Jahrhunderte in Acht und Bann getan wird, um dann freilich wieder ihr unbesiegbares Recht zu behaupten, und im Zeitalter der Renaissance, im Zeitalter der natürlichen Wiedergeburt der Menschheit, unter Erneuerung platonischer und neuplatonischer Ideen jubelnd neu entdeckt zu werden." [55]

Plotin hat in seiner Ideenlehre ein System des ganzen Seins gegeben, wie es in seiner allumfassenden Weite kaum wieder versucht wurde. Er hat sich um die Ableitung der Summe alles Seins bemüht. Für Plotin ist wesentlich, daß er eine Synthese von Transzendenz und Immanenz dadurch zu erreichen sucht, daß er das Wesen Gottes als das absolut Einheitliche bestehen läßt, während Vielheit und Veränderlichkeit nur den Wirkungen des göttlichen Wesens zukommen sollen. Gott als das schlechthin Eine und Einfache ist das erste und oberste Prinzip und als solches mit dem Guten identisch. Als das Unwandelbare kann er zwar Urquelle des Denkens und Seins werden, aber nicht unter die Bedingungen von Zeit und Raum fallen und kann auch nicht mit den Dingen dieser Kategorien in Verbindung gebracht werden [56]. Überhaupt können von Gott als dem Ureinen keine Eigenschaften prädiziert werden. Das Ureine ist eben unbegreiflich und unaussprechlich. Es ist nicht das Seiende, nicht *οὐσία*, nicht Leben, nicht Schönheit, nicht *νοῦς*; es ist das Überseiende, „das Überwesenhafte, das Überlebende, das Überschöne, das Übervernünftige" [57]. Hier tritt uns die Schwierigkeit jedes Schöpfungsbegriffes für den antiken Geist wieder lebhaft vor die Augen. Das Werden der Welt wird ja durch Emanation vermittelt, die in Gott als der höchsten Kraft (*πρώτη δύναμις*) ihre Quelle hat. Die göttliche Substanz wird durch diese Emanation in keiner Weise geändert, sondern diese ist eine Kraftausstrahlung, die sich aus der Notwendigkeit des ersten als Nebenerfolg ergibt. Durch die Emanation entsteht zunächst als das vollkommenste nach Gott der *νοῦς* oder der Geist als Inbegriff der Ideenwelt und Prototyp des Alls. Wie das Licht mit der Entfernung vom Quellpunkt aus immer mehr an Intensität abnimmt und schließlich sich

---

[55] Vgl. Johs. Ed. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie. S. 109. Seite 109.

[56] Vgl. Enneade IV. 3, 17. V, 1, 6, V, 4, 1.

[57] Vgl. A. Stöckl, Grundriß der Geschichte der Philosophie. S. 98.

in Finsternis verliert[58], so werden auch die Wirkungen der Emanation aus dem Einen und Guten, je mehr sie durch die einzelnen Sphären hindurch sich davon entfernen, immer unvollkommener, um am Ende in das Finstere, böse Gegenteil, nämlich die Materie umzuschlagen[59]. Der Beweggrund des Ureinen, das Viele zu bewirken ist, wie bei Platon, dessen innere Güte. Das Ureine muß als das Gute — und hier tritt wieder ein scharfer Gegensatz zur christlichen Philosophie vom freien Schöpferwillen Gottes hervor — sich notwendig mitteilen. Der eigentliche Weltgrund ist der Geist, welcher als inhaltlich bestimmte, die Vielheit in sich tragende Funktion jene Gestalt ist, durch welche die Gottheit alle empirische Wirklichkeit aus sich hervorgehen läßt: „Gott als erzeugendes Prinzip, als Weltgrund, ist Geist.“[60] Damit ist ein absoluter Primat des Geistes ausgesprochen, wie er auch bei vielen Scholastikern zu finden ist. Obwohl der Geist als Weltgrund alle Dinge in sich trägt, so hat er die Dinge doch nicht als eine Vielheit in sich. Die Vielheit der Dinge ist nur in der Erscheinungswelt möglich. Daß die im Nus noch ungeteilte Einheit in seine Unterschiede auseinandergeht, ist Werk der Ideen, die in dieser Scheidung nicht bloß als vorbildliche Ursachen, sondern auch als wirkende und gestaltende Kräfte auftreten. Die Ideen sind also nach Plotin Prinzip der Erscheinungswelt und der Vielheit. Aber die Ideen können nicht unmittelbar wirken, sondern nur mittelbar durch die Seele, die als selbstbewußte Vernunft und immaterielle Substanz die allgemeine Weltentelechie darstellt.

Die letzten Stufen der Emanation bilden die Welt des Körpers und endlich die Materie, die als gehaltlose, indifferente, eigenschaftslose Materie, das bloße Nichts, wie der leere Raum, mit dem sie ja schon bei Platon zusammenfiel, etwas, das nur für die Möglichkeit für alle jene Formen und Gestalten abgibt, die die Aktivität der Seele erschafft[61].

Es ist noch Proklus kurz zu erwähnen, der das logische Schema der Emanation methodisch durchzuführen unternahm. Er vertritt auch die Anfangslosigkeit der Welt.

---

[58] Vgl. Enneade IV. 3, 17. V. 1, 6. V. 4, 1.

[59] Über die „Metaphysik des Lichtes“ in dem mittelalterlichen Neuplatonismus vgl. Cl. Baeumker, Witelo (Münster, 1908), S. 357—415.

[60] Vgl. W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Seite 205. Seite 205.

[61] Vgl. E. von Aster, Platon, S. 147.

Mögen auch die meisten Lösungen der Plotinschen Ideenlehre für die christlich-scholastische unannehmbar sein, so hat doch Plotin, wie selten einer in die Tiefe der Probleme hineingeleuchtet und ihre Erforschung von den christlichen Philosophen erzwungen. Die Verhältnisse von Gott und Welt, Gott und Idee, Gott und Nus, von dem Einen zu dem Vielen, dem Allgemeinen zu dem Besonderen, von Intellekt und Sein, sind seitdem nicht mehr wegzudenkende Bestandteile der Ideenlehre geworden.

§ 4.

Die Ideenlehre des Hl. Augustinus[62].

Den größten Einfluß auf die scholastische Ideenlehre, besonders auch auf Heinrich von Gent, hat der Hl. Augustinus ausgeübt mit seiner Lehre von den göttlichen Ideen. Die Ideenlehre Augustins ist das Fundament der Ideenlehre des Heinrich von Gent[63], der sie fast wörtlich übernimmt. Augustinus gibt eine Monographie über die Ideen in der Quaestio 46 seines Werkes: „De diversis quaestionibus 83, liber unus."

Eingangs dieser Schrift beschäftigt sich Augustinus mit dem Ursprung der Ideenlehre und bezeichnet Platon als Vater der formalen Ideenlehre, wenn ihre Fragen sachlich auch schon immer vorhanden waren. Heinrich von Gent sagt über den Ursprung der Ideenlehre: „Dicit Augustinus in libro 83 quaestionum, quaestio 46 quod ideas Plato primo appellasse perhibetur."[64] In der Begriffsbestimmung geht Augustinus zunächst vom Wort aus. Desgleichen Heinrich von Gent. Sachlich bestimmt Augustinus die Ideen als gewisse, erste Formen, oder „Gedanken(rationes), die ewig und unveränderlich sind und im göttlichen Intellekt enthalten sind. Nach den Ideen wird alles, was entsteht und vergeht, geformt[65].

---

[62]) Vgl. Martin Grabmann, Mittelalterliches Geisteleben, 2. Bd., (1936), S. 25—34.

[63]) Vgl. Heinrich von Gent, Quodl. VII, 1.

[64] Ebenda.

[65] Augustinus: „Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit." Liber 83 qq. q. 46. — Vgl. dazu die Definition des Heinrich von Gent: „Sunt namque

„Nach dieser Begriffsbestimmung betrachtet Augustinus das Verhältnis der menschlichen Geist-Seele zu den Ideen. Diese Ideen kann die Seele nur als vernunftbegabte Seele schauen“ und zwar insofern sie „mit der mens und ratio als einem geistigen Auge der Seele“ [66] über das nicht geistige und sinnliche Sein hinausragt. Die Ideenschau ist nur den reinen Seelen möglich.

Weiter betont Augustinus die Realität der Ideen und ihre Bedeutung für die Welt und ihre Ordnung, ihre Beziehung zur Schöpfung der Welt durch Gott und zur göttlichen Leitung aller Dinge. Die ganze „Vernünftigkeit“ des Seins beruht auf den Ideen, denn alle Dinge sind nach eigenen Ideen geschaffen worden. Diese Frage der Zuordnung einer besonderen Idee zu allen einzelnen Dingen hat Heinrich von Gent, nicht ohne den Einfluß Augustins einer eingehenden Untersuchung unterzogen.

Wie verhalten sich nach Augustinus die Ideen zum göttlichen Intellekt? Die Ideen sind in den Geist des Schöpfers zu verlegen. In seiner schöpferischen Tätigkeit blickte Gott nicht auf außerhalb seines Geistes liegende Vorbilder. Als Inhalt des göttlichen Geistes sind diese Vorbilder oder Ideen wahr, ewig und unveränderlich. Durch Teilnahme an ihnen hat alles Geschaffene ein Sein.

Am Schlusse seiner Abhandlung spricht Augustinus noch einmal vom Verhältnis der menschlichen Seele zu den göttlichen Ideen. „Die vernunftbegabte Menschenseele überragt alle Dinge, die Gott geschaffen hat. Sie ist Gott am nächsten, wenn sie rein ist. Insoweit sie in Liebe mit Gott verbunden ist, ist sie von ihm mit geistigem Lichte durchgossen. Von diesem Lichte bestrahlt, schaut sie nicht mit leiblichem Auge, sondern durch ihr Höchstes und Überragendes, durch ihre Denkkraft, diese göttlichen Ideen, und sie wird in der Schau dieser Ideen glücklich. Diese göttlichen Urbilder und Gedanken kann man als ideae oder formae oder species oder rationes oder mit vielen andern Namen benennen, aber es ist nur sehr wenigen vergönnt zu schauen, was wahr ist.“ [67]

Es ist zu betonen, daß Augustin die Ideenlehre mit dem christlichen Schöpfungsgedanken in innigsten Zusammenhang gebracht

---

ideae principales quaedem formae vel rationes aeternae, quae divina intelligentia continentur, secundam quas formatur omne quod oritur et quarum participatione fit ut sit, quidquid est quomodo est.“ Quodl. 7, 1.

[66] Vgl. M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, Bd. 2, S. 26—27.

[67]) Vgl. M. Grabmann, a. a. O., Bd. 2, S. 28.

hat. Dunkel bleibt aber, wie die menschliche Seele zur Schau der im göttlichen Geiste ruhenden Ideen kommt.

Die Ideenlehre Augustins hat zu vielen neuen Fragen Anregung gegeben, und wurde geradezu richtunggebend für die hochscholastische Ideenlehre. Diese weitgehende Orientierung an dem großen Kirchenlehrer läßt sich mühelos nachweisen unter anderem bei Anselm von Canterbury, Alexander von Hales, Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Gottfried von Fontaines und Heinrich von Gent, der in gewisser Hinsicht als geistiger Erbe Augustins bezeichnet werden kann.

II. ABSCHNITT:

Die Ideenlehre des Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Jakob von Viterbo.

I. Kapitel:

Die literarischen Persönlichkeiten dieser genannten Magistri.

§ 1.

Heinrich von Gent.

Über das Leben des großen platonisierenden Scholastikers Heinrich von Gent hat lange Zeit viel Verwirrung geherrscht, welche vor allen Dingen durch die unechte Bulle[1] des Papstes Innocenz IV. vom 13. Mai 1247 zu Gunsten Heinrichs von Gent verursacht wurde. Um die Erforschung des Lebens Heinrichs von Gent bemühten sich der Genter Universitätsprofessor François Huet[2], ferner Lagard[3] und der Lütticher Universitätsprofessor Alph. Le Roy, sowie Alph. Wauters[4], der die Unechtheit der päpstlichen Bulle aussprach und ein besonderes Verdienst erwarb sich der große Reorganisator der vatikanischen Bibliothek und der bedeutende Erforscher der Geschichte der mittelalterlichen Scholastik, Kardinal Franz Ehrle, der auch hervorragende Abhandlungen über Augustinismus und Aristo-

---

[1] Diese angebliche Bulle von Innocenz IV. befand sich ehemals in dem bischöflichen Archiv von Tournay, geriet aber in der Zeit der franz. Revolution in den Besitz des Verfassers einer Geschichte von Tournay namens Hoverlant. Heute ist die Bulle im Archiv der Stadt Tournay. Kardinal Ehrle hat die Unechtheit dieser Bulle einwandfrei nachgewiesen. Die Bulle ist abgedruckt im Archiv für Literatur und Kirchengeschichte I. 1885, S. 367. Vgl. ebenda: Franz Ehrle, Zur Biographie Heinrichs von Gent.

[2] Huet, Recherches historiques sur la vie et les ouvrages et la doctrine de Henry de Gand. 1838.

[3] Lajard in der: „Biographie nationale publiée par l'academie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux arts de Belgique. Bruxelles 1883. T. 8. fasc. 1.

[4] Bulletine de l'académie royale de Belgique, 1875 2. série. XI. 356.

telismus in der Scholastik des 13. Jahrhunderts schrieb. „Von der großen Denkergestalt eines führenden Vertreters des Augustinismus in der Hochscholastik des Heinrich von Gent hat Ehrle ein wirklichkeitsgetreues, geschichtliches Bild entworfen.“ [5]

Wie es scheint war der Servit Piccione [6] der erste, welcher Heinrich von Gent zu einem Schüler Alberts des Großen erhob und auch die anderen Irrtümer aus der genannten Bulle sich zueigen machte. In der „Vita M. Henrici Goethals a Gandavo Doctoris Solemnis, Socii Sorbonici, Ordinis Servorum B. M. V. et Archidiaconi Tornacensis, ex variis probatis Historicis hinc inde summo labors collecta per R. P. Magistrum Archangelum Piccionum de Venetiis eiusdem Ordinis Priorem Manesterii S. Jacobi a Judaica“ heißt es: „Henricus Gandavi ex nobilissima Bonicolorum, olim Eutrachelorum, quos vulgo in Belgia Goethalsios vocabant, familia natus a pueritia parentum cura optimis moribus imbutus, et liberalibus disciplinis ut Grammatica, Rhetorica, et Logica instructus, ubi ad aetatem adultam pervenit, Coloniae Alberti Magni auditor, et discipulus fuit, et ibi in omni doctrinarum genere ex assiduo, et indefesso studio, breviter adeo profecit, ut aequales suos longo post se gradu reliquerit, et maioribus summae admirationi extiterit; quare Doctor Sacrae Theologiae effectus, domum revertitur, et primi inter Gandavenses Doctoris Theologi nomen adeptus est.“ —

Demgegenüber ist zu betonen, daß durch die neueren Forschungen dargetan ist, „daß Heinrich von Gent nicht dem edlen Geschlechte der Goethals angehörte“, daß er ebensowenig in Köln Schüler oder Hörer Alberts des Großen gewesen ist, daß er ferner nie dem Servitenorden angehörte und auch kein Sorbonniker war [7].

Im Jahre 1294 war Johann von Thilrode, ein Mönch von St. Bavon in Gent, mit der Abfassung seiner „Chronica S. Bavonis“ beschäftigt. Von Philipp Monskes, Bischof von Tournay (1274—1282) sprechend bemerkt er: „Iste contulit magistro Henrico de Gandavo archidiaconatum in ecclesia, qui fuit Parisius flos in theologia. Ma-

[5] Vgl. Martin Grabmann, Kardinal Ehrle S. J. Stimmen der Zeit. 1934. Bd. 127, S. 223.

[6] P. Archangelo Piccioni, der offizielle Ordenshistiriograph edierte 1613 die Quodlibeta Heinrichs von Gent. Dieser Ausgabe schickte er eine kurze Lebensbeschreibung Heinrichs voraus.

[7] Vgl. Franz Ehrle, Zur Biographie Heinrichs von Gent. Archiv für Literatur und Kirchengeschichte I, 1885. Vgl. vorab S. 370—385. — Clemens Baeumker, Jahresbericht über die abendländische Philosophie im Mittelalter in „Archiv für Geschichte der Philosophie“. Bd. V. 1892, S. 131.

gister Henricus obiit anno a nativitate Domini 1293."[8] Diese Angabe von Heinrichs Todesjahr kann als unbedingt zuverlässig gewertet werden. Wenn wir dazu die Notiz des P. Archangelo Piccioni in Betracht ziehen, welcher schreibt: „Tandem hic oppressus quadam gravi febre, quam per dies decem patienter sustinuit, die undecima, quae fuit octava Mensis Septembris anno Domini 1299 aetatis vero suae LXXVI spiritum Deo reddidit, corpus vero eius in capella maiori Ecclesiae Cathedralis Tornaci honorifice conditum fuit", so können wir wohl mit Bestimmtheit — wenigstens in diesem Falle die Glaubwürdigkeit dieses Serviten annehmend — die Geburt des Heinrich von Gent in das Jahr 1217 verlegen. Er wurde „als Sohn des Johann de Sceppere, von Beruf, wie es nach dem Namen scheint, eines Schneiders, zu Gent (nicht zu Muda bei Gent) geboren und in der Kapitelschule zu Tournay erzogen"[9]. Im Jahre 1267 wurde Heinrich Kanonikus in Tournay und nahm am 7. März 1277 teil an der von der bischöflichen Kurie unter Bischof Stephan Tempier von Paris vorgenommenen Verurteilung averroistischer und thomistischer Lehrsätze. In demselben Jahre wurde Heinrich Archidiakon, zuerst mit dem Sitz in Brügge und wahrscheinlich vor Ostern 1279 in Tournay. Im Dezember 1283 war er anwesend auf der Versammlung der Pariser Theologen, die über die Beichtfakultäten der Mendikanten berieten, worauf auch die erste Quaestio des X. Quodlibets zu beziehen ist. Als hochangesehene Persönlichkeit erscheint er dann wieder in Paris, um am 24. Oktober 1284 über gewisse zweifelhafte Punkte in einer der vielen Streitigkeiten zwischen der Universität Paris und dem Kanzler Philippus de Thoriaco als Schiedsrichter zu fungieren. Papst Martin IV. hatte dieses Amt außer zwei Bischöfen auch dem „discreto viro magistro Henrico de Gandavo, archidiacono Thornacensi"[10] übertragen. Als gefeierter Gelehrter und Magister der Pariser Universität starb Heinrich von Gent im Jahre 1293, wahrscheinlich in Paris. Es ist aber nicht erwiesen, daß der berühmte Doctor Solemnis in Notre Dame in Tournay beigesetzt wurde.

Die bedeutendsten Werke Heinrichs von Gent sind seine theolo-

---

[8] Vgl. Franz Ehrle, Zur Biographie Heinrichs von Gent. Archiv für Literatur und Kirchengeschichte I. 1885, S. 393.

[9] Vgl. Clemens Baeumker, Jahresbericht über die abendländische Philosophie im Mittelalter in „Archiv für Geschichte der Philosophie". Bd. V. 1892, S. 131.

[10] Vgl. Denifle, Chartularium Universitatis Parisiensis I. n. 516 pg. 623. Zitiert nach Cl. Baeumker, Arch. f. Gesch. der Philosophie Bd. V, 1892, S. 132.

gische Summe und die einflußreichen, scharfsinnigen Quodlibeta. Aus den Explicits seiner Quodlibeta lassen sich über deren Abfassungszeit folgende sichere Daten aufstellen.

Den Forschungen Ehrles folgend ist die Entstehungszeit der Quodlibeta etwa folgendermaßen anzusetzen:

Quodl.	I	entweder im Jahre 1270 oder 1271.
„	II	Weihnachten 1277,
„	III	Ostern 1278,
„	IV	im Jahre 1279,
„	V	im Jahre 1280,
„	VI	im Jahre 1281,
„	VII	im Jahre 1282,
„	VIII	im Jahre 1285.

Die Quodlibeta IX bis XIV fallen in die Zeit von 1286 bis 1290. Das Quodlibet XV wurde gehalten entweder Weihnachten 1291 oder Ostern 1292.

Der Einfluß Heinrichs von Gent war sehr groß und mir scheint, daß er Ende des 13. Jahrhunderts der führende Denker selbst noch vor Thomas war bis zum Aufstieg von Duns Scotus. Wohl niemand vor ihm hatte die Ideenlehre in ihrer Weite und Tiefe derartig erfaßt wie er. Die erste nachthomistische Zeit forderte eine Entscheidung für Thomas oder Heinrich von Gent, d. h. für den thomistischen Aristotelismus oder den scholastischen Augustinismus, den Heinrich von Gent mit andern Theologen des Weltklerus an der Pariser Universität wie Gerhard von Abbatisvilla eifrig verteidigte. Notwendigerweise war für Heinrich von Gent mit der Gefolgschaft Augustins auch die Abhängigkeit von Platon gegeben, dessen Ideenlehre er wie Bonaventura gegen Aristoteles in Schutz genommen hat. In Quodl. IX quaestio XV sagt Heinrich von Gent: „Nihil omnino concludunt rationes Aristotelis contra Platonem ut patet inspicienti eas.“ Wenn Heinrich von Gent in wissenschaftlicher Hinsicht auch andere Wege gegangen hat wie Thomas von Aquin und wohl dessen bedeutendster Gegner war, so hat er den Aquinaten doch immer sehr hoch geschätzt und keinen kritischen Vorstoß gegen ihn unternommen, von der Heftigkeit, wie dies Wilhelm de la Mare getan hat. Wie schon angedeutet, stand Heinrich von Gent bei seinen Zeitgenossen und der Nachwelt in hohem Ansehen. Das ist schon dadurch erwiesen, daß die Handschriften der theologischen Summa und vor allen Dingen der Quodlibeta zu zahlreich sind, als daß sie hier aufgezählt werden könnten. Die Bewunderung

für den Doctor Solemnis ist bei mehreren Scholastikern ausgesprochen. Ich nenne den deutschen Karthäusertheologen Dionysius (Carthusianus Rykel im 15. Jahrhundert), der im Prolog zu seinem Sentenzenkommentar Heinrich von Gent mit zu den berühmtesten und ausgezeichnetesten Doktoren rechnet. Er ist ihm gleichwertige Autorität neben Ulrich von Straßburg, Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Der Karmelitertheologe Gerhard von Bologna folgt in seinen Darstellungen mehr dem Heinrich von Gent als Thomas von Aquin, und selbst Johannes Sterngassen, der Thomas mit Vorliebe „doctor noster" nennt und ein tiefer umfassender Thomas-Kenner und Verehrer ist, folgt in den Fragen der Ideenlehre, besonders in der Realdistinctio dem Heinrich von Gent. Sehr oft wird der Genter Magister von Heinrich von Lübeck und Suarez zitiert. Es fehlte allerdings auch nicht an Gegnern, zu denen in einigen Fragen wie der Illuminationstheorie, auch Heinrichs bedeutendster Schüler Gottfried von Fontaines zu rechnen ist. Von den andern Gegnern, die im Maße der Erhebung des heiligen Thomas zunahmen, nenne ich nur den Dominikaner Herveus Brito und Herveus Natalis, der eine große Streitschrift gegen die Quodlibeta des Heinrich von Gent verfaßte. „Eine philosophische Schule Heinrichs von Gent bildete sich im 17. und 18. Jahrhundert als deren Hauptvertreter Burgos († 1630) Michael Angelus Cosius, Angelus W. Ventura († 1716) und Benediktus Canali († 1734) gewesen sind."[11] Im übrigen muß der Einfluß Heinrichs von Gent, speziell seiner Ideenlehre auf das nachthomistische-scholastische Denken im einzelnen noch geklärt werden.

§ 2.

Gottfried von Fontaines.

Der größte Schüler Heinrichs von Gent und später mit ihm auch Professor an der Pariser Universität war Gottfried von Fontaines, „den wir mit Alexander von Hales, Bonaventura, Duns Scotus, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Heinrich von Gent und Aegidius von Rom zu den Theologen ersten Ranges in der Ära der Hochscholastik rechnen dürfen"[12].

---

[11] Vgl. M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, Bd. I, 1926, S. 549.

[12] Derselbe, Geschichte der katholischen Theologie. § 10, S. 91.

Um die Erforschung des Lebens dieses Scholastikers haben sich besondere Verdienste erworben Fr. Lajard[13], A. Pelzer[14] und Mauric de Wulf[15], dem wir auch in dieser Darstellung folgen. Nach den einen ist Gottfried von Fontaines ein Engländer, nach andern ein Franzose, wiederum andere halten ihn für einen Belgier. Erst in verhältnismäßig neuer Zeit, besonders durch die Forschungen von M. de Wulf ist man zu der Überzeugung gekommen, daß Gottfried von Fontaines ein Belgier war. Gottfried von Fontaines stammt aus dem Geschlechte der Grafen von Hozémont im Fürstentum Lüttich. Sein Geburtstag läßt sich nicht genau angeben. Wahrscheinlich ist er aber in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts geboren. Schon sehr früh muß er nach Paris gekommen sein. Seine Lehrer waren neben Heinrich von Gent u. a. auch Gervais du Mont-Eloi. Später wurde er selbst Magister der Theologie an der Sorbonne, der er eine Unzahl Manuskripte vieler Autoren schenkte. Papst Martin V. ernannte ihn zum Kanonikus von Lüttich. Als solcher gehörte er dem Kapitel von Saint Martin an. Später wurde er auch noch Kanonikus von Paris und Köln, ja sogar Kanonikus und dann Bischof von Tournay. Er leistete allerdings bald Verzicht auf sein Bischofsamt. Sein Hauptwohnsitz, den er nur vorübergehend verließ, war aber Paris. Entgegen anders lautenden Behauptungen ist er niemals Kanzler der Pariser Universität gewesen. Ende Oktober 1306 ist er wahrscheinlich in Paris gestorben. Gottfried von Fontaines ist oft verwechselt worden mit Gottfried dem Engländer, einem Franziskaner, mit Gottfried Cornobensis und mit Gottfried von Trano.

Nach dem Tode Thomas von Aquins im Jahre 1274 erhielt der Bischof von Paris, Etiénne Tempier von Papst Johann den Auftrag, eine Untersuchung in die Wege zu leiten über die Vorwürfe, die dem Thomismus von seiten seiner Gegner gemacht wurde.

---

[13] Fr. Lajard, Godefroid de Fontaines Chancelier De L'Eglise Et de L'Université de Paris. Histoire Littéraire De la France. Tome XXI. Paris 1847. S. 547—565.

[14] A. Pelzer, Godefroid de Fontaines. Les Manuscripts De Ses Quodlibets Conservés à La Vaticane Et Dans Quelques autres Bibliothèques. Revue Néo-Scolastique Vingtième année 1913. S. 365—388. 491—530.

[15] Maurice de Wulf, Un Théologien-Philosoph du XIIIe Siècle. Etude sur La Vie, Les Oeuvres Et L'Influence de Godefroid de Fontaines. — Mémoires de l'académie royal de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques et Classe des Beaux-Arts. Nouvelles Série. Tome Premier. Bruxelles 1906. Facivule II. Seite 3—128.

Weniger aus wissenschaftlichen als aus nur allzu menschlichen Gründen war das Ergebnis dieser Untersuchung das Verdammungsurteil des Thomismus. Zwölf Tage später sprach der Bischof von Canterburry in Oxford das gleiche Verdammungsurteil aus. Ja, man drohte sogar die Lehrer und Hörer der neuen Lehre zu exkommunizieren. Unter anderm verwarf man in Oxford Thomas Lehre von der Einheit der Formen und der Passivität der Materie. Einer der eifrigsten und freimütigsten Streiter gegen diese Verdammungsurteile war Gottfried von Fontaines. Man glaubte vor allem in England, in den Schriften der Väter Beweise für die Mehrheit der Formen, d. i. im besondern für mehrere Wesensformen in Christus finden zu können. Mit Erfolg konnte Gottfried von Fontaines aus den Schriften der Väter beweisen, daß in Wirklichkeit keinerlei stichhaltige Grundlagen für diese Behauptungen in den Vätern zu finden seien. Sehr interessant ist Gottfrieds von Fontaines Stellungnahme zu dem Verdammungsurteil in Paris. Ohne auf die strittigen Lehrpunkte näher hier eingehen zu wollen, sei vor allem folgendes gebührend hervorgehoben, daß Gottfried von Fontaines mit großem Freimut und großer Offenheit im Namen der Wahrheit, der Wissenschaft und der Philosophie unter Berufung auf Aristoteles Stellung nahm gegen das Pariser Verdammungsurteil. Er behauptet, mit einem jeden Denker ehrenden Mute, der Bannfluch und die Androhung der Exkommunikation sei dann wirkungslos, wenn die Wahrheit auf seiten der mit dem Bannfluch Bedrohten stände. Gottfrieds Beredsamkeit gelang es, daß die Androhung der Exkommunikation sowie das Verdammungsurteil zunächst einmal praktisch nicht gehandhabt, sondern übersehen wurde, bis dann im Jahre 1325, ein Jahr nach der Kanonisation des Aquinaten, der Pariser Erzbischof Etienne de Borrète die Verfügungen seines Vorgängers Tempier zurücknahm.

Eine große Rolle im kirchlichen Leben der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts spielen die Auseinandersetzungen zwischen den neu aufkommenden Mendikantenorden und den Weltpriestern. Thomas selbst, wie Bonaventura und Roger Bacon haben in diesem Kampf ihre Stimme erhoben. Hauptgegenstand der Auseinandersetzungen waren die vielfachen Privilegien, die den neuen Orden durch Papst Martin V. gewährt worden waren. Gottfried stand auf seiten der Weltpriester. Er scheint auf dem Konzil von Paris im Jahre 1286, das vom Welklerus und seinen Bischöfen einberufen

war, eine große Rolle gespielt zu haben; wahrscheinlich gab er ein Gutachten.

Gottfrieds Werke sind seine berühmten Quodlibeta[16]. Sie würden drei gedruckte Foliobände füllen. Sie sind in Frankreich und England aufzufinden, nicht aber in Belgien. Gottfried ist ein guter Kenner von Aristoteles und Thomas, den er gegen falsche Andeutungen verteidigte[17], mit dem er aber auch in vielen Punkten nicht übereinstimmt. Außerdem sind noch von ihm Predigten in der Pariser Nationalbibliothek zu finden.

Die mittelalterlichen Universitätstatuten forderten von einem Theologieprofessor, daß er sich mit der Auslegung der Bibel beschäftige. In der Tat aber war Gottfried, wie auch die andern Professoren, mehr Dialektiker als Exeget. Gottfried ist ein unabhängiger, selbstständiger und auswählender Anhänger des Thomismus wie der Lehren des Heinrich von Gent, die er oft verläßt, um sich in ekletischer Weise dem wissenschaftlichen Standpunkt des heiligen Thomas zu nähern. Deshalb vertritt er oft eigene persönliche Theorien, wenn auch in Fragen zweiten Ranges. Er war in manchen Fragen ein Gegner seiner Zeitgenossen Heinrich von Gent, Gilles de Romes und Jakob von Viterbo. Auch zeigt er sich manchen Fragen gegenüber, die der Thomismus neu gelöst und eingeführt hatte, zögernd und reserviert. Gottfried ist nicht Schöpfer eines neuen Systems, wohl aber Verteidiger. Viel ist über ihn diskutiert worden von Duns Scotus, der nach dessen Tode nach Paris kam, ebenso von Capreolus in seiner Verteidigung des Aqunaten. Gottfrieds Quodlibeta sind immer wieder abgeschrieben worden. Zahlreich finden sie sich in Italien, in der vatikanischen Bibliothek, in Oxford und Cambridge. Selbst im 16. und 17. Jahrhundert wurden seine Werke noch abgeschrieben. Von dem Dominikanerorden ist Gottfried oft angegriffen worden. Im Augustinerorden genoß Gottfried trotz seiner gegnerischen Einstellung zu Gilles des Romes und Jakob von Viterbo eine gewisse Autorität. Eine Reportatio seiner Werke wurde von dem Augustiner Heinrich dem Deutschen gemacht. Der Franziskaner Richard von Middleton, ein Zeitgenosse Gottfrieds, schrieb Kommentare zu seinen Werken. Diese gewannen geradezu eine klassische Bedeutung. Die Nachwelt gab Gottfried den Ehrentitel Doktor venerabilis oder Reverendus Doc-

[16] Von den Quodlibeta wurde das III. im Jahre 1286, das XII. nach 1290 gehalten.

[17] Vgl. Gottfried von Fontaines, Quodlibet XII, 5.

tor. Beide Titel finden sich in zwei Dokumenten des 14. Jahrhunderts. Besonders von den späteren Annalisten wurde Gottfrieds Andenken in sehr ehrender Weise erhoben. Doch ist darauf nicht allzu viel Gewicht zu legen.

§ 3.

Jakob von Viterbo.

Jakob von Viterbo war Augustinereremit. Jakob Capocci von Viterbo, der den Beinamen Doctor speculativus oder Doctor gratiosus trägt, studierte 1281 in Paris und wurde im Jahre 1291 oder 1292 als Nachfolger des großen Vertreters Augustinischer Richtung Ägidius von Rom auf den Pariser Lehrstuhl des Ordens berufen. Zehn Jahre später (1302) erhielt Jakob von Viterbo die Ernennung zum Erzbischof von Benevent und wurde noch in demselben Jahre zum Erzbischof von Neapel ernannt. Als solcher starb er im Jahre 1308. Jakob von Viterbo folgte in seinen Lehranschauungen und auch als Kirchenpolitiker den Wegen des Ägidius von Rom. Bedeutend ist die von Jakob von Viterbo [18] im Jahre 1302 verfaßte kirchenpolitische Schrift: „de regimine christiano". Jakob von Viterbo „ist einer der literarisch fruchtbarsten und einflußreichsten Vertreter der von seinem Lehrer Ägidius von Rom begründeten Augustinerschule. Für sein großes Ansehen zeugen die zahlreichen Handschriften seiner Quodlibeta, die er in Paris in den Jahren 1293—1289 gehalten und geschrieben hat" [19]. Die Quaestionen des Jakob von Viterbo haben eine ansprechendere und übersichtlichere Form als jene von Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines und zeichnen sich durch eine ruhige — im Gegensatz zu Heinrich von Gent — jeder unnötigen und unvornehmen Polemik abholde Sachlichkeit aus.

---

[18] Vgl.: B. Hauréau, Histoire littéraire de la France. Bd. 28. Paris 1877. S. 45—63. — H. X. Arquillière, Jacque de Viterbo, D. Th. C. VIII. S. 305—309. — Überweg, Geschichte der Philosophie, Geyer, Die Patristische und die Scholastische Zeit, S. 546.

[19] Vgl.: M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben. Bd. 2, S. 493.

II. Kapitel:

Zeitgeschichtliche Bedingtheit der Ideenlehre unserer Magistri in dem Wissenschaftsbetrieb des 13. Jahrhunderts.[20]

Zum besseren Verständnis der Lehren Heinrichs von Gent, Gottfrieds von Fontaines und Jakobs von Viterbo müssen wir noch die zeitgeschichtlichen Strömungen und Verhältnisse in der Wissenschaft der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts betrachten, aus denen die Lehren unserer genannten Magistri erwachsen konnten. Ein Verstehen ihrer wissenschaftlichen Persönlichkeiten ist nur möglich aus der Erkenntnis des Spannungsverhältnisses der die Hauptströmungen der Hochscholastik differenzierenden Grundanschauungen, die sich in der Dominikaner- und Franziskanerschule entgegenstanden.

An der Pariser Universität herrschte seit ihren ersten Anfängen der Augustinismus, der in der Neugestaltung und Begründung durch Alexander von Hales für die Franziskanerschule bestimmend wurde. Aber in dem von Albert dem Großen angebahnten und von dem heiligen Thomas ausgebildeten christlichen Aristotelismus entstand eine Neuheit, die sich dem bis dahin von allen Schulen sowohl des Weltklerus wie auch der Orden anerkannten Augustinismus entgegenstellte und durch ihren einschneidenden Eingriff in den alten Wissenschaftsbetrieb einen großen Kampf heraufbeschwören mußte. Fest in der überlieferten Lehre stehend, verharrten natürlich die Franziskanerschule und die Weltkleriker-Professoren an der Universität, wie z. B. ein Wilhelm von Auvergne, Giraud von Abbéville und Heinrich von Gent, nicht minder als die Schüler Alexanders von Hales innerhalb des Franziskanerordens, in der alten Richtung der Universität. Thomas aber, von der Wertschätzung aristotelischer Philosophie durchdrungen, brach mit der Alleinherrschaft des heiligen Augustinus und stellte in rein philosophischen Fragen den Philosophen Aristoteles über Platon. Diese Tat des Aquinaten war ohne Zweifel eine große, kühne Re-

[20] Vgl. Franz Ehrle, Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik, Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts. Archiv für Literatur und Kirchengeschichte, Bd. 5, S. 603—635. — Derselbe, Der Kampf um die Lehre des heiligen Thomas von Aquin in den ersten 50 Jahren nach seinem Tode.- Zeitschrift für katholische Theologie. 37 (1913) S. 216—318. P. Mandonnet O. P., Premiers travaux de polémique thomiste. Revue des Sciences Philosophiques et Théologiens 7 (1913), S. 46—70.

volution auf dem Gebiete der scholastischen Wissenschaft. Die alte Pariser Schule löste sich viel langsamer von den Banden, welche sie an den heiligen Augustinus fesselten, und nahm die Theoreme des Stagiriten viel bedächtiger auf, wodurch sie den Vorteil einer gereifteren, durch bessere Übersetzungen geläuterten und von allen Einflüssen der arabischen Kommentatoren gereinigteren Gestaltung aristotelischer Philosophie erzielte. Anderseits war das Augenmerk zu sehr auf die Unvollkommenheit gerichtet, die sich bei allem Vollkommenen des Neuen vorfanden. Der Kampf der Lehrer des Weltklerus gegen Thomas scheint nach den Briefen Peckhams und einer Streitschrift des Nikolaus von Lisieux während der zweiten Lehrtätigkeit des Heiligen (1269—1271) so recht zum Ausbruch gekommen zu sein. Auch Heinrich von Gent nahm an diesem Kampfe bedeutenden Anteil. In der Franziskanerschule war damals, als Thomas zum zweiten Mal in St. Jacques zu Paris den Lehrstuhl bestieg, die vermittelnde Sinnesart des heiligen Bonaventura durch die Kampfnatur des Johannes Peckham verdrängt worden. Die Lehrgegensätze mußten sich verschärfen und der Franziskaner Wilhelm de la Mare unterzog die Schriften des heiligen Thomas einer scharfen Kritik. Der nun unvermeidliche Kampf ist gekennzeichnet durch den Korrectorienstreit, aus dem das bekannte „correctorium fratris Guilelmi de Mara“ hervorragt, welches bereits zu Ende des Jahres 1277 oder im folgenden Jahr entstanden sein muß. Dieses Korrectorium fand alsbald ein vielfaches Echo. Auf seiten des Aquinaten standen seine jüngeren Ordensbrüder, welche an den von den thomistischen Anschauungen abweichenden Lehren Kritik übten. An dritter Stelle sind von wesentlicher Bedeutung — besonders für unser Problem der hochscholastischen Ideenlehre — die Schriften gegen Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Jakob von Viterbo, dann noch besondere Spezialuntersuchungen über strittige Lehrmeinungen, welche die Realdistinktio, das Problem von der Ewigkeit der Welt und das Verhältnis von Intellekt und Willen betreffen; es sind das also Fragen, die für die Ideenlehre von besonderem Interesse sind.

Die Lehrgegensätze zwischen der alten augustinischen und der thomistischen Richtung traten besonders in folgendem hervor. „Der heilige Thomas bringt, zumal in seinen letzten Schriften bei der Erklärung des Entstehens (generatio) der materiellen Wesensformen den aristotelischen Begriff der materia prima mit voller Konsequenz zur Anwendung und reduziert infolgedessen die ‚rationes

seminales' der älteren augustinischen Schule auf eine bloße Anschauung, auf eine allenfalls, noch richtig zu erklärende ‚Ausdrucksweise'. Zu einem solchen Wagnis konnten sich die zeitgenössischen Lehrer der augustinischen Richtung noch nicht erschwingen." Man bemühte sich, den augustinischen „rationes" in der aristitelischen materia prima einen Platz einzuräumen. Kilwardby legte den „rationes seminales" eine durchaus sachliche Bedeutung bei. „Ihm sind sie wirkliche in der materia prima schlummernde Kräfte, welche durch die Einwirkung des eine neue Wesensform hervorbringenden Prinzips, erweckt, zu jener Hervorbringung mirtwirken."[21] Da die Mitwirkung solcher „rationes seminales" nach den Lehrern augustinischer Richtung den wesentlichen Unterschied zwischen der Generatio und der Kreatio ausmacht, so ist leicht die Bedeutung ersichtlich, welche die Frage über die „rationes seminales" für die Feststellung des Begriffes der Schöpfung und damit für die Ideenlehre haben mußte.

Der Kampf um Thomas beruhte aber nicht nur auf sachlichen Gründen, sondern neben den wissenschaftlichen Gründen waren auch äußere Gründe für die Bekämpfung des hl. Thomas maßgebend. Es war von seiten des Weltklerus besonders der Widerwille eines Wilhelm von St. Amour, Giraud von Abbéville, Heinrich von Gent gegen die Tätigkeit und Privilegien der Mendikanten. Damit ist natürlich gegeben, daß die Abhandlungen unserer Vertreter aus der Hochscholastik des 13. Jahrhunderts, die ja selbst im Mittelpunkt heißen Kampfes standen, starke polemische Züge tragen und für ihre Zeit höchst aktuell waren.

---

[21] Vgl. Franz Ehrle, Der Augustinismus und der Astotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts. Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik. Archiv für Literatur und Kirchengeschichte. Bd. V. (1899), S. 633.

III. Kapitel:

Die spezielle Ideenlehre des Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Jakob von Viterbo.

§ 1.

Begriff und Wesen der Idee.

Entsprechend der Führerstellung des Heinrich von Gent in der Ideenlehre werden wir in den folgenden Darstellungen von den Ausführungen dieses großen Scholastikers ausgehen und des weiteren dann die Stellungnahme Gottfrieds von Fontaines und Jakobs von Viterbo zu einzelnen Lehren folgen lassen.

Die Lösung der großen Aufgabe, das Sein der Dinge auf die Idee zurückzuführen und in ihr zu begründen, sowie das vermittelnde und verknüpfende Glied zwischen Gott und Kreatur zu bestimmen, hat nach Heinrich von Gent anzusetzen bei der Frage nach dem Wesen der Idee[22]. Es ist also zunächst Rechenschaft darüber zu geben, wie bei Heinrich von Gent der Begriff der Idee zu fassen ist.

Heinrich von Gent zeichnet den Weg seiner Untersuchungen über den Begriff der Idee in der Weise, daß er von einer Wortuntersuchung ausgehend zu dem allgemein gültigen Wesen und Inhalt der Idee vordringen will. In fast wörtlicher Anlehnung an die Quaestio „de ideis" des heiligen Augustinus bezeichnet er mit diesem Platon[23] als Schöpfer der formalen Ideenlehre und den Präger des Begriffes Idee.

„Das Wort *ἰδέα*, Idee, begegnet als festgeprägter Terminus der philosophischen Kunstsprache Platos nicht in dessen frühesten Schriften.. In diesen fehlt das Wort entweder ganz, oder es findet sich nur in loserer, mehr dem gemeinen Sprachgebrauch sich anschließender Verwendung. Als Abstraktum vom Verbalstamm id- (vid-), sehen, abgeleitet, bedeutet es gleich dem ebenfalls daher stammenden *εἶδος*, für gewöhnlich die Gestalt, in der eine Sache sich dem Betrachtenden darstellt, das Ansehen, den Anblick, den sie ihm bietet. Von der äußeren, sinnlichen Gestalt überträgt sich

[22] „Primo considerandum est, quid intelligere debemus nomine ideae." Vgl. Heinrich von Gent, Quodlibet VII, 1.

[23] „Dicit Augustinus LXXXIII q. q. XLVI quod ideas Plato primo appellasse perhibetur." Vgl. H. v. Gent, Quodlibet VII 1.

der Gebrauch beider Wörter auf die innere, dem geistigen Auge sich darstellende: die Artung, Qualität im weitesten Sinn; wenn von Übertragung überhaupt zu reden ist, und nicht viel mehr, wie der Zusammenhang mit *εἰδέναι*, Wissen, und Ableitungen aus derselben Wurzel in verwandten Sprachen nahelegen, das Wort schon von seinem Ursprung her ebenso gut, ja mehr das innere Bild einer Sache, als ihren äußeren Anblick bedeutet hat. Die Erinnerung an die verbale Herkunft ist aber gerade im platonischen Gebrauch von idea noch kräftig. Sehr oft ist bei diesem Wort, im Unterschied von *εἶδος*, nicht bloß passivisch an das Gesehene, den Anblick, den die Seele bietet, sondern mindestens zugleich aktivistisch an das Sehen, die Sicht oder Hinsicht, den Anblick als Tätigkeit des Blickenden zu denken.“ [24] Bis hierhin ist also Idee zu kennzeichnen als das in die Augen fallende Ansehen oder die Gestalt, als die sich dem geistigen Auge darstellende Artung und Qualität und das innere Bild einer Sache.

Heinrich von Gent übersetzt wie Cicero *ἰδέα* durch species und forma [25], um eine wörtliche Übersetzung [26] zu erreichen, wenn auch sachlich das Wort ratio dasselbe bezeichnet, wie ja auch Dionysius Areopagita ratio, Idee, species, Form und Prinzip als gleichwertige Begriffe braucht.

Species bezeichnet: das Sehen, ferner Anblick, Aussehen und Erscheinung, und forma ist gleichwertig mit Form, Gestalt und dem charakteristischen Gepräge der Art und Weise eines Dinges. In Quodl. IV, 13 sagt Heinrich von Gent, sich auf den vielfach von ihm zitierten Commentator Averroes berufend: „forma nominatur: species, idea, exemplar, ratio aut paradigma.“ Forma ist also die sich in festen Umrissen ausprägende Körperhaltung; und Idee als

---

[24] Vgl. Paul Natrop, Platos Ideenlehre. S. 1.

[25] „Nec vero ille artifex (scilicet Phidias) cum faceret Jovis forman contemplabatur aliquem e quo similitudinem duceret sed ipsius in mente insidiebat species pulchritudinis exima quaedam, quam intuens, in eaque defixus, ad illius similitudinem artem et manum dirigebat. Ut igitur in formis et figuris est aliquid perfectum et excellens, cuius ad cogitatam speciem immitando referuntur ea quae sub oculos ipsa cadunt: sic perfectae eloquentiae speciem animo videmus, effigiem auribus quaerimus. Has rerum formas appellat ideas Plato, easque gigni negat et ait semper esse ac ratione et intelligentia contineri.“ (Orat. C. 3).

[26] „Ideas enim latine appellare possumus vel formas vel species, ut verbum ex verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocamus ab interpretandi proprietate discedimus. Rationes enim graece logoi vocantur non ideae.“ Vgl. H. v. Gent, Quodl. VII, 1.

Form ist ein die Gestalt des Dinges bestimmendes charakteristisches Gepräge, bei dessen Anblick seine stark ausgeprägten Eigenschaften in die Augen fallen.

Ratio als Vernunft, Gedanke, Grund, inneres Gesetz und Bestimmtheit bezeichnet eine in der Vernunft berechnete und auf ihr begründete Gesetzmäßigkeit, Ordnung und Norm, und λόγος ist die sich nach außen in der Sprache oder Rede kundtuende Vernunft.

Aus dieser Sprachvergleichung ergeben sich für die Idee folgende Bestimmungen: 1.) Die Idee ist geistiger Natur, 2.) Die Idee hat normativen Charakter.

Nach diesen sprachlichen Betrachtungen gibt Heinrich von Gent folgende Sachdefinition von Idee: „Sunt namque ideae principales quaedam formae, vel rationes aeternae, quae divina intelligentia continentur, secundum quas formatur quod oritur et quarum participatione fit ut sit quidquid est quomodo est.“ [27] Nach dieser Definition ist also Idee das Formprinzip im Werden der Dinge, zweitens das Partizipationsprinzip des kreatürlichen Seins und drittens Prinzip der göttlichen Erkenntnis, die sich auf die real von Gott verschiedenen Dinge erstreckt. Die Idee ist darum Übergang und Verbindung vom Kreatürlichen zum Göttlichen.

Die Definition bedarf noch näherer Erläuterung. Wir fragen zunächst, zu welcher Art von Formen die Ideen zu zählen sind. Heinrich von Gent kennt drei Arten von Formen: 1.) Die rein geistigen Formen, 2.) Die rein materiellen Formen, 3.) Die teils geistigen, teils materiellen Formen, welche also die Mitte und Verbindung von rein geistigen und materiellen Formen darstellen [28]. Die Ideen sind an sich und zunächst rein geistige Formen, die als „erste und vornehmste“ durch ihr doppeltes Prius der Zeit und der Natur nach, andere Formen überragen. Erst durch die Beziehung der Ideen zu ihren verwirklichten Dingen kann man von Ideen als materiellen und anderen Formen sprechen. Als Form entwickelt die Idee in den Dingen, die den Gesetzen der natürlichen Bewegung unterworfen sind eine zweifache Tätigkeit. Sie bestimmt in den

---

[27] Vgl. Augustinus, Liber LXXXIII, q. q. 46, de ideis; ferner: De civitate dei XI, 10. Confess. XIII, 38.

[28] „Intelligendum quod triplex est forma. Quaedam pure spiritualis non unibilis materiae: ut essentia angelorum aut aliqua essentia creata. Quaedam vero pure materialis semper materiae unita: ut formae rerum naturales. Quaedam partim spiritualis separabilia materia et partim materialis unibiles materiae sicut sunt animae humanae rationales.“ Vgl. H. v. Gent, Quodl. III, 5.

Dingen der Natur Art und Weise der Bewegung und macht das fähige Objekt zu seiner naturgemäßen Bewegung geneigt[29].

Wir müssen uns nun weiter fragen, wo die Ideen nun eigentlich existieren. Sokrates hatte die Allgemeinheit und objektive Wesenheit des Begriffes betont. Platon nahm diesen und den eleatischen Gedanken des zeitlosen Seins auf, um das Werden der Dinge auf feste Seinseinheiten zu begründen. Diese Seinseinheiten oder Ideen sind nach Platon getrennt von den sinnlichen Dingen und existierend in einer eigenen übersinnlichen Sphäre.

Wo liegt für Heinrich von Gent der Ort der Ideen? Entweder existieren die Ideen außerhalb des Intellektes oder sie existieren im Intellekt. Wenn die Ideen außerhalb des Intellektes existieren, dann sind sie entweder in den Einzeldingen oder in der Abstraktion von den Einzeldingen. Es ist für Heinrich von Gent zweifellos feststehend, daß die Ideen nur im Intellekt und zwar im göttlichen Intellekt existieren können. Bei dieser Gelegenheit protestiert Heinrich von Gent gegen die aristotelische Anschauung, Platon habe das selbständige Sein der Ideen an einem eigenen Ort gelehrt[30]. Der Gedanke eines objektiv und unabhängig existierenden Ortes der Ideen erscheint Heinrich von Gent geradezu als Sakrileg[31]. Die Ideen sind in Gott, der sie in seinem Innern trägt[32], des nähern in seiner Erkenntnis oder Weisheit, wo die Ideen geradezu sachlich mit der göttlichen Weisheit zu identifizieren sind[33] und das Prinzip für die göttliche Erkenntnis von den Außendingen darstellen[34]. Mit der Identifizierung von Idee und göttlicher Weisheit müssen

---

[29] „Est igitur intelligendum quod in motis naturaliter forma naturalis duo facit: ex parte enim subjecti motum determinat, ex parte autem obiecti mobile ad motum inclinat: verbi gratia forma gravis determinat grave ad motum deorsum et ad illum eundem motum exercendum inclinat.“ H. v. Gent, Quodl. I, 17.

[30] „Nec Plato illud posuit, secundum quod ipsemet testatur in primo secundi Timaei, dicens sic: mens cuius visus contemplatioque intellectus est, genera idearum contemplatur in intelligibili mundo: quod testificatur ei Seneca dicens in epistula LXVII ad Lucilium: quid sit idea, id quid Plato videatur esse, audi. Idea est eorum quae natura fiunt exemplar aeternum.“ H. v. Gent, Quodl. VII, 1.

[31] „Quod revera opinari sacrilegum esset.“ Heinrich von Gent, Quodl. VII, 1.

[32] „Haec exemplaria rerum omnium deus intra se habet, numerosque universorum quae agenda sunt et modos mente complexus est, plenus his formis est, quas Plato ideas appellat.“ H. v. Gent, Quodl. VII, 1.

[33] „..... ideae illae, quae sunt in ipsa sapientia divina non aliud quam ipsa.“ H. v. Gent, Quodl. VII, 1.

[34] „..... id autem, quo ea (scil. diversa individua eiusdem speciei ut plura et distincta cognoscit (scil. deus) idea vocatur in ipso.“ H. v. Gent, Quodl. II, 1.

wir auch noch den letzten Schritt vollziehen und den realen Unterschied von Idee und göttlicher Wesenheit leugnen[35], weil ja die göttliche Wesenheit und die göttlichen Eigenschaften sowie die göttlichen Tätigkeiten nicht real von einander differenzieren, insofern die göttliche Wesenheit Wurzel und Ursprung alles dessen ist, was in Gott ist und von dieser göttlichen Wurzel ausgeht, was als solches real mit der göttlichen Wesenheit zu identifizieren ist[36]. Die göttliche Wesenheit ist also die letzte Einheit und die Substanz der Idee, aus welcher Einheit unter Hinzutritt der ratio imitabilis in der göttlichen Wesenheit eine Vielheit von Ideen der Dinge abzuleiten ist. Das Verhältnis der Ideen aber zu den Dingen, welches in der Teilnahme der Dinge an den Ideen begründet ist, bestimmt sich als das Verhältnis von Vorbild zu seinem Nachbild. Die kreatürlichen Dinge also partizipieren am Sein der Ideen nicht durch Identität der Natur oder Wesenheit sondern nur durch ihre Nachahmung[37].

Wir können unter Berücksichtigung der Erläuterungen im Sinne Heinrichs von Gent den Begriff der Idee zusammenfassen: „Idee ist die in der göttlichen Erkenntnis ruhende ratio imitabilis der göttlichen Wesenheit, als welche die Idee durch Partizipation der Dinge Soseins- und Daseinsprinzip der Kreatur wird. Kurz: idea est imitabilitas divinae essentiae ad extra.

Wenn Heinrich von Gent einerseits zwar die Ideen formal als ewige Bestimmtheiten im göttlichen Intellekt definiert, anderseits aber mit der göttlichen Wesenheit identifiziert, da die Ideen als Inhalt des göttlichen Intellektes ebenso wie dieser mit der Wesenheit Gottes sachlich zusammenfallen müssen, nur mit dem itentiona-

[35] „..... idea in deo nihil aliud est quam ipsa divina essentia, ut est ratio quam creatura habet imitari." H. v. Gent, Quodl. VII, 1.

[36] „Divina essentia radix est et fundamentum omnium eorum quae sunt in divinis et ab ipsa originantur et ad ipsam reducuntur. Unde divina essentia est radix et origo omnium divinarum actionum et productionum et omnis actio et omne productum in deo vel ei attributum realiter non est nisi ipsa divina essentia et esse purum simplicissimum, licet secundum aliam et aliam rationem aliquando dicitur potentia, aliquando relatio etc. ita quod quidquid nominatur vel concipitur in divinis, licet propter aliam rationem quam sit ratio substantiae alio modo significatur et concipitur semper tamen ipsam divinam essentiam includit .... Quod enium in deo est potentia hoc est essentia sub ratione potentiae et similiter de ceteris." H. v. Gent, Quodl. III, 3.

[37] „Participatione dico non naturae sive essentiae identitate: quemadmodum individuum participat formam speciei sub qua est, sed imitatione tantum: quemadmodum exemplatum participat formam exemplaris." H. v. Gent, Quodl. VII, 1.

len Unterschied der Nachahmbarkeit der göttlichen Wesenheit nach außen, so kommt er damit einer pantheistischen Identifizierung von Gott und Idee und damit von Gott und kreatürlichem Sein sehr nahe.

Dem gegenüber betont Gottfried von Fontaines nur den formalen und vorbildlichen Charakter der Ideen. Für Gottfried von Fontaines sind die Ideen die formale und vorbildliche Bestimmtheit des göttlichen Intellekts für ein Ding, das in seiner formalen Bestimmtheit kraft des göttlichen Willens geeignet ist, Existenz in der Außenwelt der Dinge anzunehmen[38]. Gerade der erkenntnismäßige Charakter ist als das Formale der Idee zu betonen, denn die Idee ist das ewige Erkanntsein der kreatürlichen Wesenheiten hinsichtlich ihrer idealen Bestimmtheiten in der tiefst intellektuellen Natur Gottes, der auf Grund seiner unendlichen Vollkommenheiten alles umfaßt und erkennt[39].

Jakob von Viterbo hat seinen Begriff der Idee in Quodl. I, V, niedergelegt: Quinto quaeritur, utrum essentia creaturae antequam habeat esse in effectu, sit verum ens reale." Nach seinen dortigen Ausführungen enthält die göttliche Wesenheit selbst in sich jede Ursache und jede Art von Kausalität. Deshalb erkennt Gott das von sich Verschiedene durch seine Wesenheit, indem er seine Wesenheit nicht nur als solche, sondern auch als Ursache erkennt. Ein ursächliches Wissen ist aber nicht nur die Erkenntnis dessen, was Ursache ist, sondern auch insofern und warum es dessen Ursache ist. In dieser Erkenntnis, durch welche Gott als Ursache und Grund das von sich Verschiedene erkennt, beruhen die ideellen Rationes. Denn die Idee ist nach allgemeiner Annahme die gött-

---

[38] „Respondeo dicendum quod quia quaedam, cum non sunt sic non sunt in existentia, quia tamen dicuntur, aliquo modo entia vera, sive res vere praedicamentales habentes veras rationes formales et exemplares in intellectu divino, secundum quas mediante voluntate ejus natae sunt existere in re extra." Vgl. Gottfried v. Fontaines, Quodl. II, 2.

[39] „Et sic omnia creabilia quae nec sunt in seipsis formaliter nec in aliquo suorum principiorum intrinsecorum virtualiter habent esse in Deo dicto modo ut in sua causa, omnia continente, cognoscere et producere potente, qui eo quod sic ratione suae infinitae perfectionis continet omnia et est natura summe intellectualis, est etiam omnia perfectissime cognoscens secundum rationes ideales quae dicuntur formae quasi exemplares secundum quas essentiae rerum ab aeterno habent esse cognitum, et quod sunt essentiae non iam realiter sive formaliter aliquo modo in seipsis, sed tantum virtualiter et in potentia." Vgl. Gottfried von Fontaines, Quodl. II, 2.

liche Wesenheit selbst, insofern sie von Gott als von andern nachahmbar erkannt wird, d. h. die Idee ist die göttliche Wesenheit, insofern sie Ursache ist, denn das Nachahmbare hat ja den Charakter des Ursächlichen. Nach der verschiedenen Art und Weise sowie dem Grad der Nachahmbarkeit bemißt man den Unterschied der ideellen Gründe und die Verschiedengestaltigkeit der Ideen[40].

Die große Ähnlichkeit dieser Begriffsbestimmung des Jakob von Viterbo von Idee mit der des Genter Magisters Heinrich läßt sich nicht verkennen. In der Auffassung von Idee machen sich also zwei Richtungen bemerkbar: Heinrich von Gent und Jakob von Viterbo sind bestrebt, die Idee substantiell in der göttlichen Wesenheit zu begründen, während Gottfried von Fontaines den erkenntnismäßigen Charakter der Idee in erster Linie betont.

§ 2.

Die Grundzüge des Seins nach der Lehre Heinrichs von Gent.

Im Sinne Heinrichs von Gent haben sich uns die Ideen formal dargestellt als gewisse Urformen, ewige Gedanken, Gesetzmäßigkeiten und Normen im göttlichen Intellekt in der sachlichen Identität mit der göttlichen Wesenheit. Somit ist das Sein etwas, das durch die Ideen und die göttliche Wesenheit bestimmt ist. Die Zurückführung des Seins als solchen auf ein letztes gemeinsames Prinzip hindert aber nicht eine Vielfältigkeit der Erscheinungen des Seins.

In rein systematischer Ableitung gewinnen wir elf verschiedene Seinsweisen, von denen allerdings einige praktisch unmöglich

---

[40] „causa vero omnium prima et summa et communis et propria, omnem causam continens et omnem causalitatis modum in se praebens est ipsa eius (scl. Dei) essentia. Quare cognoscit alia a se per suam essentiam, cognoscendo scilicet essentiam suam non solum ut essentia est, sed etiam ut causa est: Hoc enim est scire per causam aliquid, non solum cognoscere id quod est causa sed etiam, cognoscere illud quantum ad id quod causa est et quoniam illius causa est. Ex hac (autem) cognitione qua scilicet Deus cognoscit alia a se per suam essentiam ut causa est sumuntur rationes ideales. Nam ut communiter ponitur idea est ipsa divina essentia intellecta ab ipso ut imitabilis ab aliis et per consequens ut causa est quia imitabile habet rationem causae. Unde et secundum diversos modos et gradus imitabilitatis accipitur idealium rationum distinctio.“ Vgl. Jakob von Viterbo, Quodl. I, 5.

sind [41]. Das erste und höchste Sein ist dasjenige, welches aus sich selbst heraus formal ein Sein ist und das auch in seinem Prinzip auf kein anderes zurückgeht. Ein solches Sein ist Gott, speziell Gott-Vater unter den göttlichen Personen. Von diesem unterscheiden sich die göttlichen Personen des Sohnes und des Hl. Geistes insofern, als sie in ihrem Prinzip auf die Person des Vaters zurückgehen [42]. Hier kann uns allerdings lediglich die Seinsweise des einen Gottes interessieren und nicht die Seinsweisen der Dreifaltigkeit. Das Wesensmerkmal des göttlichen Seins ist also seine formale Notwendigkeit aus sich heraus und die substantielle Eigenständigkeit im eigenen Prinzip. Die übrig verbleibenden möglichen Seinsweisen interessieren uns hier noch nicht im einzelnen. Es genügt die Feststellung, daß sie das Nicht-Göttliche oder kreatürliche Sein bilden, welches dadurch gekennzeichnet ist, daß es nicht nur kein notwendiges Sein ist, sondern auch in prinzipiativer und ursächlicher Abhängigkeit auf Gott als seinen Schöpfer weist. Dadurch gewinnen wir den Begriff der Schöpfung und die Unterscheidung alles Seins in ein unerschaffenes und ein erschaffenes Sein. Primär und an sich ist die göttliche Wesenheit. Sie ist Wurzel und Fundament alles dessen, was in Gott ist und von der göttlichen Wesenheit seinen Ursprung hat und auf sie zurückgeführt wird. Mit der göttlichen Wesenheit sind ihre nachahmbaren Rationes oder Ideen, welche durch die Schöpfung außerhalb der göttlichen Wesenheit als ein zweites von Gott differenziertes Sein verwirklicht werden. Dadurch entsteht ein vollkommen neues Sein. Die Realisierung der göttlichen Ideen außerhalb der göttlichen Wesenheit heißt Schöpfung oder „Creatio". Sie besteht in der Setzung eines Seins nach dessen wesensmäßigem, absoluten Nichtsein [43]. Damit ist die Kreatur zuinnerst als ein Nichtsein gekennzeichnet, die durch Teilnahme an dem Sein der göttlichen Ideen zum Sein ge-

---

[41] „Hic primo est advertendum diversos esse modos essendi, quorum aliqui sunt possibiles, aliqui impossibiles et sunt undecim." Vgl. H. von Gent, Quodl. VIII, 9.

[42] „Quorum primus est eius quod est ex se formaliter ens et a nullo principiative. Hoc modo habet esse solus Deus pater in divinis et est necesse esse ex se formaliter, ita quod a nullo principiative. Secundus modus est eius quod est ex se formaliter ens, sed cum hoc habet esse suum ab alio. Quod potest poni tripliciter ....." Heinrich von Gent, Quodl. VIII, 9.

[43] „Haec est intentio quae apud sapientes creatio vocatur: Quod est dare esse post non esse absolute." Vgl. Heinrich v. Gent, Quodl. I, 7.

langt, weshalb das kreatürliche Sein nur in einer Partizipation besteht [44].

Wenn man sich auch über den grundsätzlichen Charakter des kreatürlichen als eines partizipierenden Seins und eines innerlichen Nichtseins allgemein einig ist, so gehen aber doch die Meinungen über die Art und Weise der Auffassung über dieses Nichtsein auseinander. Einer extremen Anschauung, welche das Nichtsein der Kreatur lediglich darin sieht, daß sie ihr Sein nicht in derselben Substanz hat, wie jenes andere, von dem sie es hat, steht die Anschauung der katholischen Lehre entgegen. Nach dieser besteht — im Sinne Heinrichs von Gent — das Nichtsein der Kreatur nicht nur darin, daß wir rein erkenntnismäßig die Kreatur zuerst als ein Nichtsein begreifen, sondern auch in einem durativen Nichtsein vor der Schöpfung ihres Seins [45].

Es genügt aber nicht, die Kreatur als solche und in sich als ein Nichtsein zu bestimmen, sondern wir müssen auch dessen Auswirkung in dem real existierenden Ding uns vor Augen führen. Diese Betrachtung führt uns zu einer wichtigen Unterscheidung. Wir müssen nämlich in den Dingen grundsätzlich ein Sein der Wesenheit und ein Sein der Existenz unterscheiden [46]. Das Sein der Wesenheit geht auf die formale, vorbildliche Bestimmung im göttlichen Geist zurück, während das Sein der Existenz als Effekt des freien göttlichen Willens zu betrachten ist und den Charakter des Akzidentellen trägt.

In dieser Unterscheidung von Wesenheit und Existenz tritt der große Gegensatz von Gott und Kreatur zutage und die strenge

---

[44] „Sciendum quod communis omnium tam philosophorum quam fidelium erat opinio creaturam inquantum creatura est non habere esse nisi participatum et ideo non a se sed ab alio, quod est ipsum esse suum per essentiam." Vgl. Heinrich v. Gent, Quodl. I, 7.

[45] „Ideo alia est opinio: quod creatura cum hoc quod habet esse suum ab alio, ita habet ipsum, quod quantum est de se et natura sua habet non esse. Et in hoc variatur sententia quorundam philosophorum et fidelium. Habere enim de se non esse contingit intelligere dupliciter: apud intellectum tantum, ut essentia creaturae prius intelligitur in non esse quam in esse alio modo ut in se realiter prius duratione sit non ens quam ab alio accipiat esse." Vgl. Heinrich von Gent, Quodl. I, 7.

[46] „Est hic distinguendum secundum Avicennam in fine Metaphysicae: quoddam est esse rei quod habet essentialiter de se: quod appellatur esse essentiae, quoddam vero quod recipit ab alio: quod appellatur esse actualis existentiae. Primum esse habet essentia creaturae essentialiter: secundum tamen participative. Vgl. Heinrich von Gent, Quodl. I, 9.

Scheidung des Kreatürlichen von Gott, insofern die Kreatur total von Gott verschieden ist, aber doch in ihm die Begründung einer jeden ihrer Realitäten hat. Auf dieser Erkenntnis ist jede weitere Spekulation über das Sein der Kreatur und ihr Verhältnis zu Gott aufgebaut.

§ 3.

Die Seinsbeziehungen zwischen Gott und Kreatur [47].

Da die Ideen ewige Rationes im göttlichen Geiste sind und das kreatürliche Sein die formale vorbildliche Ursächlichkeit in den Ideen hat [48], so fragt es sich, welche Beziehungen dadurch zwischen Gott und Kreatur gegeben sind.

Augustinus [49] sagt: Jede Wesenheit relativer Art ist auch noch etwas, wenn man dieses Relative von ihr wegnimmt. Ein in sich verbleibendes Fundament eines Dinges ist nämlich die Voraussetzung für eine Beziehung dieses Dinges zu etwas. Ein Ding, das nichts ist in Hinordnung auf sich selbst, das kann auch nicht als relativ bezeichnet werden im Hinblick auf etwas anderes. Wenn es aber zutrifft, daß die Kreatur in ihrer inneren Natur als ein Nichtsein zu bewerten ist, wie kann dann eine Beziehung der Kreatur zu Gott bestehen? Die Kreatur ist ja nur etwas von einem andern her [50]. Aber ist denn die Kreatur auch nicht von Gott her ein Etwas im Hinblick auf sich selbst? Oder hat — was unmöglich zu sein scheint — die Kreatur keine Beziehung zu Gott?

Zur Lösung dieser Schwierigkeit müssen wir zunächst einmal zwischen sachlicher und rationaler Beziehung unterscheiden. Wir müssen uns ferner über die Bedeutung und den Ursprung, sowie die Seinsweise dieser Beziehungen klar werden. Wir wenden unsere Betrachtung zunächst der rationalen Beziehung zu.

Die rationale Beziehung ist eine solche, die ohne die sich auf ein bestimmtes Ding erstreckende Tätigkeit des Intellektes kein

---

[47] Vgl. Heinrich von Gent, Quodl. IX, 1 „Utrum sit omnis relatio inter Deum et creaturam quia ipsa creatura refertur ad ipsum et non e converso."

[48] Vgl. Augustinus, Liber LXXXIII q. q. XLVI.

[49] „Omnis essentia quae relative dicitur, est etiam aliquid excepto relativo." Vgl. Augustinus, De trinitate II, 8.

[50] „Quid autem habes, quod non accepisti?" Vgl. I. Kor. IV, 7.

Fundament in diesem Ding hat[51]. Eine solche rationale Beziehung kann in zweifacher Weise möglich sein.

Erstens: Die Tätigkeit des Intellektes, die sich auf das Ding richtet, bewirkt eine Beziehung in jedem der beiden Beziehungsextreme.

Zweitens: Die Tätigkeit des Intellektes bewirkt einen Respektus bei einem der beiden Extreme in Hinordnung auf das andere, indem die Beziehung eine sachliche ist[52].

Beide Möglichkeiten zerfallen in je zwei weitere Möglichkeiten.

Zur ersten der oberen Möglichkeiten ist folgendes zu sagen. Einmal bewirkt der Intellekt verschiedenartige Beziehungen, die ihre Unterschiedlichkeit aus der irgendwie sich differenzierenden Natur des Dinges haben. Beziehungen solcher Art sind Genus und Spezies bei Mensch und Lebewesen. Im andern Fall haben die Beziehungsextreme einen Unterschied nur aus der Tätigkeit des Intellektes heraus, ohne dabei irgendeinen sachlichen Unterschied aufzuweisen.

Die zweite der obigen Möglichkeiten aber ist, wie folgt, zu kennzeichnen. Einmal bietet der Gegenstand aus sich keine Veranlassung für eine Relationsbegründung des Intellektes. Ein Beispiel hierfür ist, wenn wir rechts und links bei einer Säule unterscheiden. Im zweiten Falle bietet der Gegenstand aus sich eine Veranlassung für die Relationsbegründung des Intellektes. Auch hier müssen wir wieder unterscheiden. Jenes sachliche Moment der realen Beziehung kann nämlich in dem einen Beziehungssubjekt präexistieren, nach dessen Entsprechung die Beziehung in dem andern Subjekt gebildet wird. Somit ist jene sachliche Beziehung irgendein Begründungsumstand für die rationale Beziehung. Hierher können wir die Beziehungen rechnen, die zwischen einem Maß und dem nach ihm Bemessenen bestehen, sowie die zeitlichen Beziehungen zwischen Gott und Schöpfung. Es kann aber auch so sein, daß die rationale Beziehung der Natur nach früher in ihrem Träger ist. In Entsprechung zu dieser rationalen Beziehung hat dann das Beziehungsextrem der sachlichen Beziehung das Sein. In dem letzteren Falle ist das rationale Element irgendwie Begründungsumstand für die

---

51 „Est autem relatio secundum rationem tantum quae non fundatur in re absque consideratione et operatione intellectus circa illam." Heinrich von Gent, Quodl. IX, 1.

52 „Alio modo ex consideratione intellectus et operatione eius circa rem, causando respectum circa unum extremorum in ordine ad alterum in quo est relatio secundum rem et utroque dupliciter." Heinrich von Gent: Quodl. IX, 1.

sachliche Beziehung. Hierher gehören die ewigen Beziehungen Gottes zur Kreatur, sowohl von seiten des göttlichen Intellektes als auch von seiten des göttlichen Willens[53]. Auf Grund der intellektuellen Betrachtung und Erkenntnis seiner Wesenheit hat Gott ideelle Bestimmtheiten in sich, die eine rationale Beziehung Gottes zu den eigentlichen Wesenheiten der kreatürlichen Dinge begründen. Die Kreatur kann darum auch als ein Etwas gelten, insofern nämlich die kreatürliche Wesenheit ihren ideellen Bestimmtheiten in Gott entspricht. Indem nun die kreatürliche Wesenheit durch die göttlichen Ideen bestimmt ist, wird eine reale Beziehung der Dinge zu Gott begründet. Umgekehrt aber ist mit der freien Stellungnahme des göttlichen Willens zur göttlichen Erkenntnis der göttlichen Wesenheit, welche die ideellen Bestimmtheiten der kreatürlichen Wesenheiten umfaßt, nur eine rationale Beziehung in Gott gegeben, insofern Gott der Schöpfung fähig ist, und die geschöpfliche Wesenheit erschaffen werden kann[54]. Desnäheren bewirkt der freie Wille Gottes zur Setzung der Schöpfung eine rationale Beziehung in Gott zur Kreatur, insofern Gott „creativus, creaturus oder creator" ist. Diese Bezeichnungen stehen aber nicht für eine reale Unterscheidung in Gott, sondern es sind solche zeitlich betonten Beziehungen nur neue Namen für die ewigen Beziehungen, durch welche Gott rational zur Kreatur bezogen werden kann, nicht weil die Kreatur zu Gott bezogen wird, sondern eher umgekehrt.

Wir haben uns nunmehr den sachlichen Beziehungen zuzuwenden. Die sachliche Beziehung ist im Ding selbst fundiert und beruht auf einer der Natur des Dinges gemäßen Notwendigkeit. Weder Wille noch Intellekt spielen in der Begründung der realen Beziehung eine Rolle. Die Begründung aber der realen Beziehung aus dieser der Natur des Dinges gemäßen Notwendigkeit kann ohne

---

[53] „Alio vero modo quod relatio illa quae est secundum rationem natura sit prior in illo in quo est: et secundum eius correspondentiam habeat esse id quod est alterum extremum et relatio realis in illo ut per hoc relatio illa secundum rationem quoquo modo est ratio causandi illam quae est secundum rem: ut contingit universaliter in relationibus quae ab aeterno sunt in Deo ad creaturas: et ex parte divini intellectus et divinae voluntatis." Heinrich von Gent, Quodl. IX, 1.

[54] „Ex complacentia autem divinae voluntatis in divinam essentiam cognitam a suo intellectu: ut in se habet rationes ideales, et per hoc in essentias creaturarum: ut per suas ideas cognitae sunt ab intellectu divino: est in Deo relatio secundum rationem ex parte voluntatis qua dicitur creativus: et ipsa essentia creaturae dicitur creabilis." Heinrich von Gent, Quodl. IX, 1.

intellektuelle Betrachtung und Betätigung auf zweifache Weise erfolgen. In diesem Sinne kann die reale Beziehung zunächst aus der präzisen Natur des Dinges sein, absolut gesprochen, in der das Ding seine Begründung hat ohne auf ein anderes absolutes Ding hingeordnet zu sein. Die zweite reale Beziehung unterscheidet sich von der ersten dadurch, daß die Natur ihres Suppositums nicht absolut ist, sondern in Hinordnung zu einem andern Ding steht. Sachliche Beziehungen der ersten Art sind die innerwesentlichen Beziehungen Gottes und sind nur in Gott möglich. Eine sachliche Beziehung verlangt in den kreatürlichen Dingen eine gegenseitige Zuordnung der Beziehungsträger. Da Gott zu seinem Sein und der Begründung seiner Existenz nichts aus einer außergöttlichen Welt empfängt und benötigt, so ist es unmöglich, daß Gott eine reale naturgemäße Beziehung zu einem außergöttlichen Ding hätte, vielmehr ist die absolute Unabhängigkeit Gottes zu betonen. Weil aber eine solche naturhafte Hinordnung notwendige Voraussetzung für jede sachliche Beziehung ist, darum ist es absolut unmöglich, daß Gott eine reale Beziehung zu der außerhalb seiner selbst bestehenden Kreatur hat[55]. Umgekehrt besteht aber eine solche naturhafte Hinordnung der Kreatur zu Gott, und dadurch eine reale Beziehung der Geschöpfe zu Gott.

Das Resultat der Untersuchung läßt sich dahin zusammenfassen, daß Gott von seiten des Intellektes gemäß seiner ideellen Bestimmtheiten nur eine rationale Beziehung zur Kreatur hat, da die göttlichen Ideen etwas rein rationales sind, während die Kreatur zu Gott in sachlicher Beziehung steht. Die rationale Beziehung von Gott-Kreatur ist aber primär als Beziehung zur Kreatur zu betonen und nicht der Kreatur zu Gott. Dasselbe rationale Moment in dem Gott-Kreatur-Verhältnis ist nicht der eigentliche Grund für die Existenz eines Dinges, sondern für seine Wesenheit.

---

[55] „Unde et quia in divinis nihil existit quod exspectat aliquid extra ut fundetur: Aut existat in eo aliquid quod naturaliter habet existere aut fundari in eo: ideo talem ordinem scl. naturalem, nullo modo potest habere Deus, vel aliquid quod est in eo ad id quod est extra se: etiam si per impossibile: immo per incompossibile ponatur esse sine omni dependentia. Et quia sine isto ordine ut dictum est non est relatio ad extra realis: idcirco impossibile est omnino quod Deus realem relationem habeat ad creaturas, quae sunt extra eum." Heinrich von Gent, Quodl. IX, 1.

§ 4.

Die göttliche Idee als notwendige Voraussetzung für die Schöpfung der Dinge.

Mit der göttlichen Idee ist die Möglichkeit der Schöpfung gegeben, insofern die Idee eine von Gott erkannte Bestimmtheit seiner einen Wesenheit ist und in der Eigenschaft ihrer Nachahmbarkeit von Gott als Kreatur nach außen verwirklicht werden kann. Da aber die göttliche Wesenheit eine absolute Einheit ist, welche jede Vielheit anlehnt, so scheint in Gott nur eine Idee zu sein. Damit aber erhebt sich die Schwierigkeit, wie Gott eine Vielheit wesensmäßig verschiedener Dinge schaffen kann. Oder aber und inwiefern könnte man in Gott eine Vielheit und Unendlichkeit der Ideen annhemen?

Für Heinrich von Gent steht es fest, daß die Idee einen Respektus zu den Wesenheiten der Dinge besagt. Ist also mit einer Unendlichkeit der Ideen eine Unendlichkeit spezifischer Wesenheiten in der Kreatur gegeben? Verlangt umgekehrt die Vielheit der spezifischen Wesenheiten eine Vielheit der Ideen in Gott? Da, wie gesagt, die göttliche Idee einen Respektus zur kreatürlichen Wesenheit besagt, so können wir das Postulat aufstellen, daß es in Gott zumindest ebensoviele Ideen geben muß, wie die Kreatur spezifische Wesenheiten aufzuweisen hat. Unsere Frage nach der Unendlichkeit der Ideen in Gott kann bedingungsweise gelöst werden, insofern wir den tatsächlichen Beweis davon abhängig machen müssen, ob der aktiven Möglichkeit von einer Unendlichkeit der Ideen in Gott eine passive Möglichkeit zur Realisierung dieser Ideen in der Kreatur entspricht. Es hat nämlich nur das eine Idee in Gott, durch welche das Ding für Gott erkennbar ist, was eine spezifische Wesenheit im quidditativen Sein ist[56]. Eine Unendlichkeit der Ideen in Gott ist also möglich, wenn eine Unendlichkeit von spezifischen Wesenheiten oder eine Unendlichkeit von graduell verschiedenen Vollkommenheitsstufen in ihnen möglich ist.

Wenn Heinrich von Gent diese Frage nach der Unendlichkeit der Ideen in Gott praktisch auch offen stehen läßt, so steht für ihn doch, was für uns in erster Linie von Bedeutung ist, eine Vielheit

---

[56] „... nihil enim habet ideam in Deo, aut imitabilitatem, aut cognoscibilitatem, per quam res ipsa cognoscibilis est a Deo nisi sit natura aut essentia specifica in esse quidditativo." Vgl. Heinrich von Gent, Quodl. V, 3.

von Ideen in Gott außer Zweifel. Wir wollen uns aber noch einmal weiter fragen nach der Idee als Bedingung für die Schöpfung. Wir machen einmal eine irreale Voraussetzung und nehmen an, in Gott wäre keine Vielheit von Ideen. Hätte Gott dan eine Vielheit von Kreaturen schaffen können, die sich in ihrer spezifischen Wesenheit voneinander unterscheiden [57]. Wie wir wissen, ist die Idee eine durch den göttlichen Intellekt gewonnene Bestimmtheit in der göttlichen Wesenheit. Wir haben es hier also mit dem Verhältnis von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt zu tun. Unsere Frage geht nicht auf die göttliche Wesenheit, insofern diese das adäquate und primäre Objekt der göttlichen Erkenntnis ist, sondern wir fragen nach dem sekundären Objekt der göttlichen Erkenntnis, d. h. nach der Möglichkeit der göttlichen Erkenntnis eines von Gott verschiedenen Seins.

Gott hat eine zweifache Erkenntnis seines sekundären Objektes oder des von ihm verschiedenen Seins. Zunächst erkennt Gott von der Kreatur dasjenige, was diese in Gott ist. Zweitens erkennt Gott die Kreatur, insofern diese in sich selbst ein von Gott verschiedenes Sein hat, obwohl sie kein Sein außerhalb der göttlichen Erkenntnis hat. Nach der ersten Art erkennt Gott das von sich Verschiedene nicht als solches, sondern wie es in Gottes Wesenheit ist und mit ihr identisch ist. Nach der zweiten Art erkennt Gott wirklich das von sich Verschiedene als solches. So erkennt Gott durch seine Wesenheit, durch die er sich selbst erkennt, das von ihm Verschiedene, nicht insofern seine Wesenheit eine einfache ist, gemäß derer er nur sich selbst erkennt und nicht das von ihm Verschiedene, sondern insofern dieselbe Wesenheit den Charakter eines Respektus hat, unter dem Gott das von sich Verschiedene betrachtet. Dieses von ihm Verschiedene betrachtet er nicht insofern, als ob es in sich nach außen existentiell etwas wäre, sondern als solches, was wesensmäßig etwas ist in der göttlichen Erkenntnis. D. h. aber: Gott erkennt das von ihm verschiedene Sein, insofern die göttliche Wesenheit als Form und formales Prinzip des nachbildlichen Seins Ratio und vorbildliche Form für jenes ist. Wir müssen wissen, daß Wissenschaft, für göttliches und menschliches Wissen gebraucht, eine äquivoke Bezeichnung ist. Das göttliche Wissen ist die Ursache des Dinges; das Ding aber ist die Ursache unseres Wissens. Jene Ratio aber in der göttlichen Wesenheit, unter

[57] „Utrum Deus potuisset plures ceaturas secundum species produxisse, si non esset in ipso pluralitas idearum." Heinrich von Gent, Quodl. IX, 2.

der Gott das von sich Verschiedene erkennt, ist nichts anderes als seine Nachahmbarkeit, welche wir Idee nennen[58]. Dadurch, daß Gott die Natur des Seins in dem Sein schlechthin, welches er selbst ist, erkennt, gewinnt er die Erkenntnis der Natur von jedem Sein nach außen, welches ein Sein der Partizipation ist. Wenn in Gott die göttliche Wesenheit nur den Charakter der Wesenheit und des Absoluten hätte, ohne jede Form des Respektus und der Nachahmbarkeit nach außen, dann würde Gott nur seine Wesenheit und sich selbst erkennen. Er würde nichts von sich Verschiedenes erkennen. Wenn ferner in der göttlichen Wesenheit nur eine Form der Nachahmbarkeit und des Respektus zur Kreatur schlechthin bestünde, so würde Gott das von sich Verschiedene nur im Universalen erkennen, d. h. insofern es schlechthin ein Sein ist, und dessen Erkenntnis durch Gott wäre unvollkommen. Wenn weiter in Gott nur soviel Nachahmungsrespekte bestünden, wie sie der Zahl der Genera oder der subalternen Spezies entsprechen, dann würde Gott auch nur ein universales Wissen haben von den Spezies selbst, welche zur gemeinsamen Form des Genus eigene Formen der Differenzierungen hinzufügen. Zur vollkommenen Erkenntnis der Dinge durch Gott sind soviel Nachahmungsrespekte oder Ideen erforderlich, wie es „species specialissimae" unter diesen Dingen gibt, die eine Idee haben. Durch diese Ideen erkennt er die zu den „species specialissimae" gehörigen Individuen. Eine vollkommene und adäquate Erkenntnis Gottes von all dem, was von ihm verschieden ist, verlangt eine Vielheit der Ideen in ihm. Weil Gottes Wissen die Ursache alles geschöpflichen Seins ist, deshalb muß auch in Gott eine Vielheit von Ideen sein. Wir müssen in Gott die Vollkommenheiten der Dinge hineinlegen, durch die den einzelnen Dingen ein eigenes Maß zukommt. Es unterscheiden sich die Idee eines Dinges und seine Vollkommenheit in Gott. Er ist das Maß allen Seins, weil er das Erste und Einfache und das in seiner Natur Bekannteste ist. Gott wird auf die Kreatur bezogen den Ideen nach.

Kurz zusammengefaßt sei gesagt: Wenn es in Gott keine Idee gäbe, dann könnte er außer sich nichts als etwas von ihm Verschiedenes erkennen. Folglich könnte er auch außer sich nichts

[58] „Et scientia aequivoce dicitur de scientia sua et nostra: sua enium scientia est causa entis: ens autem est causa scientiae nostrae. Illa autem ratio in divina essentia secundum quam sua essentia est ratio qua cognoscit alia a se: nihil aliud est quam imitabilitas quae ab aliis imitetur: quam vocamus ideam." Vgl. Heinrich von Gent, Quodl. IX, 2.

zum Sein hervorbringen. Und wenn es in Gott keine Vielheit von Ideen gäbe, dann könnte er nichts von einer Vielheit außer sich wissen; folglich könnte er auch keine Vielheit von Dingen in einer nicht-göttlichen Außenwelt hervorbringen. Einen Gott anzunehmen und ihm keine Ideen zuzusprechen, heißt, seine Erkenntnis und die Schöpfung der Außendinge durch Gott leugnen. Das heißt aber auch Gottes Sein leugnen.

§ 5.

Die göttliche Idee und die einzelnen Dinge in der Kreatur.

Wir haben gesehen, daß die Kreatur im allgemeinen und als solche ihren Grund in den göttlichen Ideen hat. Damit ist aber die Abhängigkeit der totalen Kreatur von den Ideen gegeben. Damit ist unsere Untersuchung aber nicht abgeschlossen, sondern wir müssen noch zu den einzelnen Dingen innerhalb der Kreatur heruntersteigen. Wir fragen darum, mit Heinrich von Gent: „Hat jedes Ding eine eigene Idee in Gott?“ [59]

Wir müssen der Beantwortung dieser Frage eine Klassifizierung alles kreatürlichen Seins vorausschicken, um es auf seine Bedingungen zu untersuchen, die für eine Begründung in den göttlichen Ideen gefordert werden, insofern nämlich die Idee einen Respektus zu der spezifischen Natur und Wesenheit der kreatürlichen Dinge besagt. Die erste und größte Untersuchung des Kreatürlichen weist Dinge auf und Gebilde des Intellektes und der Vernunft, welche Gebilde nicht zu den Dingen zählen. Zu den rationalen Gebilden gehören: genus- species, differentia, suppositum, praedicatum, propositio, syllogismus und andere Gebilde dieser Art. Die Dinge selbst sind entweder naturhafte Dinge oder künstliche Dinge, die durch gewaltsamen Eingriff ihr Sein und Werden in der Substanz der naturhaften Dinge haben. Diese künstlichen Gebilde haben nur durch die Materie etwas Naturhaftes, und insofern sie nicht naturhaft sind, haben sie keine eigene Idee in Gott. Von den naturhaften Dingen sind 1. einige etwas an sich und in Hinordnung zu sich selbst, 2. andere nicht in Hinordnung auf sich selbst, sondern in Hinordnung auf ein anderes.

---

[59] „Utrum quaelibet creatura habeat propriam ideam in Deo.“ Vgl. Heinrich v. Gent, Quodl. VII, 1.

Zur ersten Gattung gehören die Dinge der drei ersten Prädikamente: Substanz, Quantität und Qualität. Zur zweiten Gattung gehören die Dinge der sieben anderen Prädikamente. Diese haben keine eigene Realität, die von jener der drei ersten Gattungen verschieden ist, sondern sie ist auf diesen begründet. Deshalb haben die Dinge der sieben letzten Prädikamente keine eigene Idee in Gott, die von der Idee der drei ersten Prädikamente verschieden ist. Die an und für sich naturhaften Dinge zerfallen in solche, die es entweder wesensmäßig oder akzidentell sind.

Zur ersten Gruppe der wesensmäßig naturhaften Dinge gehören nur das Wesen und die streng spezifischen Wesenheiten der Dinge, während zur zweiten Gruppe die ersten Intentionen der Gattung und Spezies gehören, die durch Hilfe der abstrahierenden Vernunft als spezifische Wesenheiten vorhanden sind, wie z. B. das animalische und rationale Element im Menschen, sowie die Dinge, die durch ein natürliches oder übernatürliches Agens als spezifische Wesenheiten hervorgebracht werden, wie z. B. die Individuen Petrus und Paulus. Die Dinge der zweiten Gruppe haben keine eigene Idee in Gott, weil sie dieselbe Sache bezeichnen wie die Spezies nur unter dem Unterschied der „ratio completi et incompleti". Die Idee aber ist nur die Bestimmtheit eines Dinges unter dem Merkmal des Kompleten in der Natur und Wesenheit, welche sich nur in der „species specialissima" befindet[60]. Die Individuen aber unter einer solchen Spezies, die als solche ein Kompositum aus Materie und Form bezeichnet, stehen in einer doppelten Gattung. Es gibt nämlich eine materielle spezifische Form, unter der mehrere Formen nicht eins werden können. Unter der andern können mehrere zahlenmäßig eine werden. Alles Körperliche oder alles, was die Form der Kontinuität in der Materie hat, kann numerisch ein Kontinuum bilden[61].

Von dem Prädikament der Quantität haben im eigentlichen Sinne die Zahlen keine eigene Idee in Gott. Negationen und Re-

---

[60] „Idea autem non est ratio nisi rei sub ratione completi in natura et essentia quae non est nisi in specie specialissima." H. v. Gent, Quodl. VII, 1.

[61] „Sed individua sub tali specie quae sic dicit aliquid compositum ex materia et forma sunt in duplici genere quia quaedam est forma materialis specifica: sub qua plures secundum numerum non sunt natae fieri una secundum numerum, nec e converso: ut est forma hominis inquantum est homo. Quaedam vero alia est sub qua plures secundum numerum natae sunt fieri una secundum numerum et e converso." Vgl. H. v. Gent, Quodl. VII, 1.

spekte haben desgleichen keine eigene Idee in Gott. Das verbleibende entscheidende Kriterium für die Zurückführung eines Dinges auf eine eigene Idee in Gott ist die Entscheidung in der Frage nach einer ihm ausschließlich eigenen „species specialissima". Es gibt darum soviel Ideen in Gott, wie es Einheiten und „species specialissimae" gibt.

Wir können kurz die Seinsweisen aufstellen, die keine eigene Idee in Gott haben. Es sind deren acht: 1. die „intentiones secundae", 2. die „relationes", 3. die „artificialia", 4. die „genera", 5. die „differentiae", 6. die „individua", 7. die „privationes", 8. die „numeri". Demnach haben nur mehr die spezifischen Wesenheiten der Dinge eigene Ideen in Gott. Ihre reelle Bestimmtheit ist die aller andern Wesenheiten, welche in Verbindung mit ihr betrachtet werden. Diese spezifischen Wesenheiten der Dinge haben eine irgendwie akzidentelle Beziehung zu allem, was mit ihnen betrachtet wird, welch letzteres umgekehrt eine wesensmäßige Beziehung zu den spezifischen Wesenheiten hat. Deshalb sind die Ideen der spezifischen Wesenheiten auch die Ideen alles Seins, welches mit diesen betrachtet wird, mögen es nun Relationen, Intentionen, Genera, Zahlen oder Individuen sein. Es ist nämlich wohl zu beachten, daß die Wesenheit eines Dinges zwar nur ein doppeltes Sein hat — in den Einzeldingen und im Intellekt — aber eine vierfache Betrachtungsmöglichkeit. Wir können nämlich die Wesenheiten betrachten: 1. als ein Sein in den einzelnen Außendingen, 2. als ein Sein im Intellekt, 3. als ein Sein, das von den Einzeldingen abstrahiert und in der Aussage auf diese wieder appliziert wird, 4. als ein absolutes Sein an sich. Dieses absolute Was der Wesenheit ist das Fundament alles Seins. Es existiert nicht an und für sich außerhalb der Einzeldinge oder außerhalb des Intellektes. Deshalb sind jene absoluten Wesenheiten der Dinge an sich nicht die Ideen der einzelnen Außendinge, sondern es sind an sich jene Ideen, welche in der göttlichen Wesenheit enthalten sind und nichts anderes, als die göttliche Weisheit selbst. Gott trägt die Ideen als Vorbilder von allen Dingen in sich. Als Vorbilder aber tragen die Ideen einen universalen Charakter.

Im allgemeinen kann gelten, daß ein solches Sein keine eigene Idee in Gott hat, was in keiner Hinsicht in sich ein Faktibile ist, weder an sich, noch in einem andern Objekt. Die Materie aber hat eine eigene Idee in Gott, die von der Idee der Form verschieden ist, obwohl die Materie an sich nicht in jeder Hinsicht außerhalb des

Kompositums ein Faktibile darstellt. Diese Idee der Materie ist einheitlich für alle Teile der Materie, welche in der Einheit einer Einzelmaterie verbunden werden können. Dennoch sind die spezifischen Wesenheiten in den materiellen Dingen nicht zwei prinzipielle Ideen. Wie nämlich das Sein eines Kompositums prinzipiell nur von der Form herrührt, und das Sein der Form kein anderes ist wie das Sein des Kompositums, so ist auch die Idee der Form prinzipiell die Idee des Kompositums als des Ganzen und zwar so daß auch die Form im Kompositum ihr Sein hat. Anders verhält sich aber die Idee der existierenden Form im Kompositum als die Idee der Materie, denn die Form hat auch eine Idee, nicht nur, insofern die Form einen Teil des Kompositums darstellt, sondern auch, insofern sie an sich etwas ist, welches wesensmäßig von der Wesenheit der Materie verschieden ist. Die Materie hat eine Idee, insofern sie einen Teil des Kompositums darstellt.

In der ganzen Universalität der Kreatur gibt es nur die drei Dinge der Prädikamente: Substanz, Quantität und Qualität. Alles andere sind Rationes oder Intentionen des Intellektes um jene drei Dinge. Alles andere außer diesen drei Dingen besitzt nur eine eigene Realität, wenn sie in den Dingen jener Prädikamente begründet ist. Da also nur die Dinge eine Idee haben, deshalb haben auch die Beziehungen keine eigenen Ideen[62].

§ 6.

Die innere Natur des kreatürlichen Seins.

Die letzten Ausführungen galten der Begründung der Kreatur und der kreatürlichen Dinge durch die göttlichen Ideen. Wir wenden uns nun der inneren Beschaffenheit des kreatürlichen Seins zu. Bei der Begründung der kreatürlichen Dinge in den Ideen, die, wie es scheint, in ihrem inneren Zusammenhang mit der göttlichen Wesenheit denselben Grad der Notwendigkeit aufweisen müssen

[62] „In tota enim universitate creaturarum non sunt nisi tres res trium primorum praedicamentorum, substantiae scilicet quantitatis et qualitatis. Cetera autem omnia sunt rationes atque intentiones intellectus circa illas tres res non habentes aliquid propriae realitatis nisi quia fundentur in rebus illorum praedicamentorum ut dictum est. Propter quod cum idea non est nisi rerum, id-circo relationum et respectuum dicimus non esse aliquas proprias ideas." Vgl. H. v. Gent, Quodl. VII, 1.

wie diese, liegt der Gedanke nahe, daß auch die Kreatur ein notwendiges Sein ist.

Wie verhält sich Heinrich von Gent zu diesem Problem? Gibt es in der Kreatur ein in sich formal notwendiges Sein? [63]

Bei den „substantiae separatae" scheint ein formal notwendiges Sein vorzuliegen, insofern diese den formalen Grund ihres Seins nicht verlassen können, da sie als ein Simplex einfache Formen sind, das seine Form nicht aufgeben kann, ohne sich selbst aufzugeben. Diesem Argument aber, welches sich auf Proklus stützt, „nullum simplex relinquit seipsum" steht die Lehre Avicennas gegenüber, welcher behauptet, daß Gott allein ein notwendiges Sein ist. Zur Lösung der Schwierigkeiten läßt Heinrich von Gent nun eine eingehende Untersuchung aller Seinsmöglichkeiten hinsichtlich ihrer Notwendigkeit folgen.

Die sich aus einer strengen Ableitung ergebenden elf Seinsweisen, auf die bereits oben hingewiesen wurde, zerfallen in mögliche und unmögliche Seinsweisen. Gott ist gekennzeichnet als ein aus sich formal notwendiges Sein, das auch prinzipiativ auf kein anderes Sein zurückweist. Desnäheren ist in der Gottheit die Person des Vaters der Träger eines solchen Seins, insofern der Sohn und der heilige Geist, obschon sie in derselben Substanz wie Gott-Vater sind, prinzipiativ auf die Person des Vaters zurückweisen. Der nächst folgende oder dritte Grad des Seins ist dadurch bestimmt, daß er als ein aus sich formal notwendiges Sein nicht nur prinzipiativ, sondern auch kausativ von einem andern, nämlich von Gott ist. Hierher wären die unerzeugbaren und unvergänglichen Substanzen zu rechnen, die in einer, von der göttlichen verschiedenen Substanz sind. Die vierte Seinsweise unterscheidet sich von der dritten durch das weitere Merkmal der inneren Abhängigkeit von Gott. Die beiden letzten Seinsweisen sind unmöglich. Als fünfte Seinsweise gilt das aus sich mögliche Sein, welches aber keine Möglichkeit zum Nichtsein hat, sondern in seiner Fremdkausalität notwendigerweise ein Sein ist, während die sechste Seinsweise sich dadurch unterscheidet, daß sie notwendigerweise ein Sein dieser Art hat. Es folgt siebtens das aus sich mögliche Sein, welches in seiner Fremdkausalität von Ewigkeit her möglich ist. Demgegenüber steht die achte Möglichkeit, welche nicht von Ewigkeit her, sondern aus der Zeit besteht. Mit weiterer Bezugnahme

[63] Vgl. H. v. Gent, Quodl. VIII, 9: „Utrum aliqua creatura seipsa sit formaliter necesse esse."

auf die Zeit folgen die beiden nächsten Seinsweisen, von denen die achte als entscheidendes Merkmal besitzt, daß sie das Sein mit der gesamten Zeit hat (cum toto tempore) im Unterschied zur 10. Seinsart, die das Sein in einem Teil der Zeit hat. (In parte temporis). An elfter und letzter Stelle steht dann das vollständig unmögliche und imaginäre Sein.

Über die Seinsweisen eins und zwei brauchen wir jetzt nichts näheres zu erwähnen, da sie nur dem unerschaffenen Wesen zueigen sind. Über acht und neun brauchen wir auch nichts zu erwähnen, da es sich nicht um ein notwendiges Sein in der Kreatur handelt.

Wir beschäftigen uns also zunächst mit der dritten Seinsweise. Einige sagen dem Philosophen nach, er hätte von den Wesenheiten aller inkorruptibilen Dinge, die nach dem ersten Ens existieren, behauptet, daß sie durch die Ordnung der Natur derart zum Sein determiniert seien, daß in jedem Fall eine Möglichkeit für ihr Nichtsein ausgeschlossen bliebe. Sie sind aus sich heraus ein formal notwendiges Sein, welches sie allerdings kausativ von einem anderen haben. Von diesem aus sich formal notwendigen Sein unterscheidet sich jenes, welches kausativ von keinem andern stammt. Der Philosoph bezeichnet mit diesem Sein Gott. Demnach gäbe es eine Kreatur, die aus sich ein formal notwendiges Sein ist und zwar in der Weise, wie die katholische Glaubenslehre von den Personen des Sohnes und des Heiligen Geistes in der Gottheit lehrt [64]. Der göttliche Sohn und der Heilige Geist haben ihr Sein prinzipiativ vom Vater, der allein in seinem Sein von niemand in irgendeiner Abhängigkeit steht. Es kommt demnach nicht darauf an, ob ein aus sich formal notwendiges und von einem andern hervorgebrachtes Sein derselben Substanz sei, wie der Erzeuger oder nicht, sondern danach käme es nur darauf an, ob von jenem aus sich formal notwendigen und prinzipiativ von niemand abhängigem Sein, jene hervorgebracht werden, die in ihrem Prinzip auf jenes zurückgehen. Unsere Schwierigkeit dreht sich darum, die Unmöglichkeit dessen nachzuweisen, daß mehrere Träger ein aus sich formal notwendiges Sein haben bei der Verschiedenheit der Substanz. Wir haben das allerdings schon an anderer Stelle aus den

[64] „Et secundum hoc aliqua creatura ex se formaliter est necesse esse: et hoc quemadmodum secundum fidem catholicam in divinis personae filii et spiritus sancti convenit quod ex se formaliter sint necesse esse." Vgl. H. v. Gent, Quodl. VIII, 9.

Worten Avicennas abgeleitet, indem wir die Einheit Gottes dadurch bewiesen haben, daß es nur ein notwendiges Sein geben kann. Wenn auch in der Gottheit mehrere Personen ein notwendiges Sein haben, so ist doch dieses notwendige Sein nur eins, weil die göttlichen Personen nur eine Wesenheit haben. Hätten sie aber dieses notwendige Sein in der Verschiedenheit der Substanz, so gäbe es mehrere notwendige Sein und mehrere Götter. Hier muß für den Beweis noch eine Bemerkung eingeschaltet werden. Etwas kann mit Rücksicht auf einen Akt auf zweifache Weise in Potenz stehen: 1. Entweder als Subjekt, von dem etwas sein „produci" hat, oder 2. als Objekt, welches das „productibile" selbst und der Terminus der Hervorbringung ist. — Dies vorausgeschickt, argumentiere ich folgendermaßen: Ein aus sich formal notwendiges Sein ist aus sich nicht in Potenz zum Sein, sondern ein notwendiges Sein ist als ein aktuales Sein immer da, denn, streng genommen, bilden notwendiges und mögliches Sein Gegensätze. Was sein kann, das kann auch nicht sein; was notwendig ist, daß kann unmöglich nicht sein. Notwendiges und mögliches Sein schließen sich aus. Was aber kausativ von einem andern in einer andern Substanz das Sein als notwendiges Sein hat, das ist aus sich in Potenz zu einem aktuell notwendigen Sein und einem aktual notwendigen Nichtsein. Eine Fremdsubstanz, in der etwas das Sein von einem andern hat, wie auch das Subjekt, welches das Sein von jenem andern hat, kann nicht aus sich jenes Sein haben. Denn sonst würden weder die Fremdsubstanz noch das, was in dieser subsistiert, das Sein von einem andern haben. Was also ein aus sich formal notwendides Sein ist, welches in seinem Prinzip von einem andern abhängt, ist gleichzeitig notwendig in Potenz ein Sein und nicht notwendig in Potenz ein Sein; gleichzeitig in Potenz ein notwendiges Sein und ein notwendiges Nichtsein[65]. Was weder objektiv noch subjektiv in Potenz ist, während es in einer Fremdmaterie subsistiert, das kann durch kein Agens im Akt sein gemäß jenes Aktes.

Als Objekt ist etwas in zweifacher Weise in Potenz. 1) Ein Ding steht in Potenz nicht zum absoluten Sein, sondern zum Suppositum, dem das Sein durch Hervorbringung von jenem absoluten Sein verbunden wird. 2) Ein Ding kann in Potenz zum absoluten Sein stehen und durch dieses zu jenem, dem durch Hervorbringung das

[65] „Quod ergo est necesse esse formaliter ex se et principiative ab alio, simul est in potentia esse necesse esse: et non in potentia esse necesse esse, et ens necesse esse, et non ens necesse esse." Vgl. H. v. Gent, Quodl. VIII, 9.

Sein zugewendet wird. In der Gottheit würde aus der göttlichen Wesenheit nicht der Sohn hervorgehen, wenn die göttliche Wesenheit nicht in Potenz wäre, daß der Sohn aus ihr hervorginge. Ich behaupte hiermit keine Potentialität zum absoluten Sein, sondern zum Suppositum in dem Sinne, daß die Wesenheit selbst aus sich nicht die Gestalt eines Suppositums hat, zu dem sie in Potenz ist. Man kan aber nicht einsehen, wie in den geschöpflichen Dingen von einem Subjekt etwas hervorgebracht werden kann zum Existenzakt in einem Suppositum, wenn es nicht gleichzeitig in Potenz zum Sein ist. Daraus ergibt sich mithin die Unmöglichkeit und der innere Widerspruch der fünften Seinseise, die einem möglichen Sein die Möglichkeit zum Nichtsein abspricht.

Die Natur der Dinge gibt diesen ihr ewiges Sein oder ihr ewiges Nichtsein. Wenn es ein ewiges „generabile" oder ein ewiges „corruptum" gäbe, dann wäre es möglich, daß in der handelnden oder aufnehmenden Natur die mögliche Natur in eine notwendige verwandelt würde und umgekehrt. Eine solche Umwandlung aber ist unmöglich[66]. Es ist die Lehre des Philosophen, daß die Dinge niederer Ordnung als Gott keine andere Disposition haben können, als sie aus ihrer Natur heraus haben. Die Natur der einen Dinge ist auf ein ewiges Sein dieser Dinge angelegt, eine andere ist nicht auf ein ewiges Sein angelegt. Die Natur der Dinge bedingt für sie ein notwendiges Verhalten in sich selbst und in Rücksicht auf Gott. Was immer ein Sein ist, das ist weder ein „generabile" noch ein „corruptibile". Was immer als Sein bezeichnet wird, das muß notwendig zu aller Zeit sein. Ein Ding, in dessen Natur die Aufnahme zur Ewigkeit liegt, nimmt die Ewigkeit in der Vergangenheit nicht auf ohne die Zukunft und in der Zukunft nicht ohne die Vergangenheit. Damit ist natürlich auch gesagt, daß ein ewiges Nichtsein in der Vergangenheit kein mögliches Sein in der Zukunft werden kann oder umgekehrt. Die Ansichten des Aristoteles sind diesbezüglich meist falsch. Die katholische Lehre nimmt an, daß etwas aus Nichts entstehe, ja daß alles außer Gott, die ganze Welt nämlich einmal aus Nichts entstanden sei. Die katholische Lehre betrachtet ferner die göttliche Macht als Erhalter des Seins und ver-

[66] „Naturae igitur rerum dant eis aut ut sint semper, aut ut non sint semper: aut ut aliquando sint, et aliquando non sint. Si igitur invenitur aliquid generabile aeternum, aut aeternum corruptum esset possibile ut natura possibilis transmutaretur in necessariam, et necessaria in possibilem in agente natura et recipiente: quod est impossibile." Heinrich von Gent, Quodl. VIII, 9.

tritt eine ursächliche Tätigkeit Gottes für die Dinge, welche an sich das Sein nur von Gott haben. An sich sind die Dinge nur ein Nichtsein, aber ein mögliches Sein. So heißt also jedes Ding außer Gott Kreatur. Wenn darum der Philosoph ewigen Kreaturen ein aus sich formal notwendiges Sein zuspricht, so ist er damit einem großen Irrtum verfallen. Avicenna ist hier der katholischen Wahrheit näher gekommen, der das Sein der gesamten Kreatur in seinem inneren Wesen als mögliches Sein bezeichnet[67]. Es stellt aber Avicenna eine zweifache Behauptung auf: 1) Gott gibt den übrigen Kreaturen, abgesehen von den Generabilia und Korruptibilia, das Sein aus der Notwendigkeit seiner Wesenheit heraus, so daß diese Kreaturen von Ewigkeit her sind und für alle Zukunft sein werden und von Gott erhalten werden. 2) Wenn eine solche Kreatur ewig ist und von Ewigkeit her von Gott das Sein hat, so ist sie doch aus sich ein mögliches Sein, so daß sie ewig im Nichtsein läge, wenn sie das Sein nicht von einem anderen hätte. In ihrer Natur hat diese Kreatur das Sein nach einem Nichtsein, wenn auch nicht nach einem durativen Nichtsein. Avicenna sagt: Was durch seine Wesenheit die Ursache eines anderen Dinges ist, das wird ihm immer Ursache sein. Dadurch verhindert es absolut das Nichtsein jenes anderen Dinges. Diese Intentio heißt bei den Philosophen creatio, welche die Verleihung des Seins an ein Ding nach dessen absoluten Nichtsein besagt. Das Ureigne eines Kausatums gereicht diesem zum Nichtsein, seine Beziehung zu seiner Ursache aber zum Sein. Nur in einer erweiterten Bedeutung kann man von einem Seinsanfang der Kreatur sprechen. Sowohl Avicenna als auch Platon und der katholische Glaube stimmen darin überein, daß die Zeit mit der Welt angefangen hat. Darin aber gehen sie auseinander, daß Platon und die katholische Lehre den Anfang der kreatürlichen Dinge in der Zeit lehren, Avicenna aber von Ewigkeit her. Jene

---

[67] „Ex quo patet quod falsa sunt maxime secundum fidem catholicam quae ponit aliquid fieri ex nihilo: immo quicquid est praeter deum et totum mundum aliquando factum ex nihilo. Ponit etiam ex his plurima divina virtute in toto futuro conservari in esse: et quod deus agit causative aliquid circa res: et quod omne quod est praeter ipsum, quantum est ex se esse non habet nec habuit nisi a deo: ex se autem non nisi non esse et tantum possibile esse et cetera contraria praedictis. Et sic appellando creaturam quicquid est aliud a deo, philosophus posuit plurimas creaturas esse ex se formaliter necesse esse: quod omnino falsum est: immo omnis creatura et omne aliud a deo, ex se est possibile esse et non esse: ut posuit Avicenna, cuius opinio in hoc multo verior fuit et propinquior veritati catholicae.“ H. v. Gent, Quodl. VIII, 9.

Ansicht von Avicenna ist zweifach falsch: 1. Daß die Kreatur das Sein aus der Notwendigkeit der göttlichen Wesenheit hat und daß sie trotzdem ein mögliches Sein ist. 2. Daß die Kreatur das Sein von Gott von Ewigkeit her hat, wenn sie der Natur nach das Sein auch nach einem Nichtsein hat. Die Kreatur als ein mögliches Sein anzusprechen, ihr aber gleichzeitig aus der Wesenheitsnotwendigkeit Gottes das Sein zuzuerkennen, heißt unvereinbare Gegensätze miteinander vereinbaren wollen und ist darum nicht nur falsch, sondern auch unmöglich. Oder aber Gott könnte nicht Gott sein, oder ein nicht notwendiges Sein. Tatsächlich wäre Gott dann aus sich kein vollkommen notwendiges Sein. Gott könnte nur dann naturnotwendig in einer fremden Substanz tätig sein, um ein anderes Sein hervorzubringen, wenn seine Seinsvollkommenheit irgendwie von diesem abhinge, so daß Gott eine reale Beziehung zur Kreatur hätte. Er wäre veränderlich wie diese, wenn sie nicht unveränderlich von ihm gemacht würde, so daß sie keine Möglichkeit zum Nichtsein hätte. Das ist aber unmöglich. Das mochte Avicenna hart ankommen, der Gott durch die Kreatur an Vollkommenheit gewinnen ließ. Noch härter aber mochte es ihm erscheinen, daß Gott die Kreatur voll und ganz (de novo) hervorgebracht hat.

So ist also die Annahme von einem notwendigen Ausfluß des möglichen Seins aus dem notwendigen Sein ein innerer Widerspruch, der sich ergibt sowohl auf seiten Gottes, wie auf seiten der Kreatur. Aber ist die These nicht annehmbar, daß Gott mit freiem Willen von Ewigkeit her hätte die Welt erschaffen können, wenn er gewollt hätte? — Wenn das ohne Änderung des göttlichen Willens möglich wäre, dann ist diese These annehmbar. Nachdem aber Gott tatsächlich nicht das ewige Sein der Kreatur gewollt hat, konnte er kein ewiges Sein der Kreatur wollen. Eine Beschlußänderung würde eine Veränderung in Gott hineintragen, was nicht angeht. Aus dem göttlichen Willensentschluß zu dem ewigen Sein der Kreatur würde aber kein notwendiges Sein der Kreatur folgen, da Gottes Wille aus freiem Entschluß will und schafft. Die Kreatur als Kreatur kann das Sein nur von Gott haben und nur durch Gott im Sein beharren. Nach einem Wort Gregors würde die Kreatur in's Nichts verfallen, wenn Gottes Hand sie nicht erhielte und könnte das Sein nicht haben, wenn Gott es ihr nicht gegeben hätte. Mag die Kreatur auch aus sich nur ein mögliches Sein darstellen, so kann sie doch von Gott ein ewiges Sein haben ohne zeitlichen Anfang und ohne zeitliches Ende. Diese Behauptung illustriert man

durch ein Beispiel. Bei der Annahme einer ewig leuchtenden Sonne bestünde auch die Möglichkeit eines ewig beleuchteten Gegenstandes. Dennoch wäre dieser beleuchtete Gegenstand seiner Natur nach, wenn auch nicht der Dauer nach, eher dunkel als beleuchtet gewesen. Dieser Vergleich läßt sich übertragen auf das Geschöpf-Schöpfer-Verhältnis.

Was ist dazu zu sagen? Zunächst ist von seiten der Natur der geschöpflichen Wesenheit folgendermaßen zu argumentieren. Die spezifischen Wesenheiten der geschöpflichen Dinge sind in ihrem Eigensein Möglichkeiten zum Sein, bevor sie in einem Individuum das Sein aufnehmen. In ihrem Eigensein und Selbstbesitz zeigen die Wesenheit der Sonne und des Menschen dasselbe Verhalten. Beide sind gleichermaßen in ihrem Eigensein ein Nichtsein; beide existieren gleichermaßen ewig in der göttlichen Erkenntnis; beide sind gleichermaßen durch ihre Ideen in der göttlichen Wesenheit. Ihrer Spezies nach ist also die Sonne nicht eher befähigt, von Gott geschaffen und individualisiert zu werden, als der bestimmte Mensch Adam seiner Spezies nach. Jeder Seinsakt nämlich in der Kreatur hängt allein von dem Willen des Schöpfers ab. Wenn Gott von Ewigkeit her hätte die Sonne erschaffen können, so hätte er auch von Ewigkeit her Adam erschaffen können, so daß er am Anfang von allen anderen Geschöpfen stünde. Bei der Annahme einer ewigen Sonne hätte sich schon unendlich oft der Kreislauf der Sonne vollzogen. Damit wäre auch gegeben, daß jenem Menschen, der in diesem Kreislauf geboren wird, schon unendlich viel Menschen voraufgegangen wären. Und doch müssen wir einen Anfang fordern, nach dem alle anderen sind und vor dem nichts anderes gewesen ist. Zwischen dem Anfangsglied und dem Schluß würden unendlich viel Mittelglieder stehen. So würde man aber nie vom ersten zum letzten kommen. So stoßen wir hier auf eine Unmöglichkeit. Also ist auch das Prinzip falsch, aus dem man diese Unmöglichkeit folgerte. Der Mensch konnte also nicht von Ewigkeit her von Gott erschaffen werden und damit auch nicht die ganze Kreatur.

Die Kreatur ist nur ein mögliches Sein. Wenn also die Kreatur von Ewigkeit her das Sein von Gott hat, so ist sie doch aus sich nur ein mögliches Sein von Ewigkeit her. Als mögliches Sein kann es aber nicht im Akt sein, weil etwas nur zu einem solchen Akt in Potenz steht, hinsichtlich dessen es ein Nichtsein ist. Akt und Potenz können nicht in ein und demselben auf dasselbe Objekt gleich-

zeitig gerichtet sein[68]. Also kann ein ewiges geschöpfliches aktuales Sein kein ewiges mögliches Sein darstellen oder umgekehrt. Die Kreatur kann nur einen Anfang in der Zeit haben, weil ein Werden von Ewigkeit her unmöglich ist, nicht als ob die Zeit dem Sein der Kreatur vorausginge, sondern weil sie im ersten Zeitmoment das Sein aufnimmt, vorher aber ewig im Nichtssein lag.

Die Antwort Heinrichs von Gent, durch den Glauben vorgezeichnet, kann nicht zweifelhaft sein: 1.) Außer Gott ist jedes Ding in und aus sich selbst ein Nichtsein. 2.) Die geschöpflichen Dinge haben ihr Sein nur von Gott. 3.) Das Nichtsein der geschöpflichen Dinge geht ihrem Sein notwendig voraus, und zwar nicht nur der Natur nach, sondern auch der Dauer nach. 4.) Die Dinge können das Sein nur empfangen, wenn sie actu im Nichtsein liegen. Vorher konnten sie kein ewiges Sein aufnehmen, folglich konnte ihnen Gott auch kein ewiges Sein verleihen. 5.) Diese Unmöglichkeit bedeutet kein Unvermögen oder eine Unvollkommenheit Gottes, sondern liegt in den Bedingungen des Aufnehmbaren. 6.) Nachträglich kann die Kreatur ein dauerndes Sein von Gott empfangen, insofern die göttliche Macht den Zerfall von der bleibenden Natur fernhalten kann.

Kurz zusammengefaßt sei gesagt: Allein der eine Gott in drei Personen ist wesensmäßig aus sich formal ein notwendiges Sein. Kein Geschöpf aber ist oder kann formal ein notwendiges Sein darstellen, weder aus sich, noch von einem anderen her.. So ergeben sich die Seinsweisen drei bis sieben als falsch. Nach der achten Seinsweise ist die Kreatur ein mögliches Sein nach einem Nichtsein. Sie ist eine Möglichkeit zum Nichtsein nach einem defektiven Sein. Gemäß dem neunten Modus ist das generabile und corruptibile eine Möglichkeit zum Sein und zwar durch natürliche Tätigkeit und eine Möglichkeit zum Nichtsein nach einem corruptiven Sein. Das unmögliche Sein des elften Modus aber ist in jedem Fall dem notwendigen Sein entgegengesetzt[69].

---

[68] „Non est autem possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa." Vergl. Thomas v. Aquin, Summa de theologia I. Q. II. Art. III.

[69] „Nos autem fideles qui omnia praeter deum ponimus ex seipsis non esse: et esse non habere nisi a Deo: ita quod suum non esse secundum praedicta non solum natura sed duratione etiam necesse est praecedere suum esse: ita quod nullo modo possint recipere esse nisi sint actu in non esse: debemus dicere, quod ex parte ante recipere non potuerunt esse perpetuum: nec ideo Deus illud eis dare

Wir haben die Kreatur in ihrem innern Wesen als ein Nichtsein kennengelernt, das seinen Ursprung einem andern verdankt. Wir müssen noch weiter gehen und nach der Art der Verbindung fragen, welche die Kreatur mit ihrem Sein eingeht. Es ist ja nicht ohne weiteres klar, ob die Kreatur, nachdem sie einmal zum Sein gelangt ist, mit ihrem Sein identisch ist, so daß es wirklich als ihr Sein gelten könnte. Wir können auch mit Heinrich von Gent [70] fragen: Ist die Kreatur ihr eigenes Sein?

Da die Kreatur durch Partizipation zum Sein gelangt, so ist offenbar diese Partizipation dafür maßgebend, wie das Sein der Kreatur zu eigen wird. Wir müssen also noch zur Beantwortung unserer Frage die Partizipationsweise der Kreatur des näheren untersuchen.

Die Teilnahme der Kreatur an den göttlichen Ideen kann in zweifacher Weise gedacht werden:

1.) Die erste Möglichkeit stellt sich so dar, daß wir die Wesenheit der Kreatur als ein Substrat [71] auffassen, während das Sein selbst, an dem die Kreatur teilnimmt, als ein Element gedacht wird, das in diesem Substrat aufgenommen ist nach Art einer Seinsform, welche bewirkt, daß die Kreatur ein Sein genannt werden kann. Eine Illustration hierzu finden wir in einem Körper, der, nachdem er die Form der albedo in sich aufgenommen hat, weiß genannt wird. Diese Auffassungsweise ist denen eigen, welche die reale Unterscheidung von Sein und Wesenheit vertreten. Sie gebrauchen zur Erleuterung ihrer Ansicht folgenden Vergleich: Die kreatürlichen Dinge verhalten sich zu Gott, wie die Luft zur leuchtenden

potuit: non propter aliquam impotentiam in ipso: sed propter conditionem receptibilis. Non est enim potentia activa sive passiva sibi correspondente: ut supra habitum est. Illa enim vana esset. Potest tamen recipere a Deo ex parte post quantumcumque sit corruptibile subjective: quia vis divina potest vim corruptivam absolvere natura ipsa manente: ut a calore ne calefaciat, quod philosophus videre non potuit. Sic ergo recolligo praedicta: quod necesse esse ex se formaliter ita quod a nullo principiative, est solus deus pater secundum primum modum essendi praepositum. Necesse vero esse ex se formaliter sed principiative ab alio sunt filius et spiritus sanctus juxta secundum modum essendi. Et sic solus unus Deus in tribus personis essentialiter ex se formaliter est necesse esse: et nulla creatura est aut potest esse necesse esse formaliter necque ex se necque ab alio." Vergl. H. v. Gent, Quodl. VIII, 9.

[70] „Utrum creatura sit suum esse." Vergl. H. v. Gent, Quodl. I, 9.

[71] Zwar heißt es öfter im Text von Quodl. I, 9 substractum, aber es handelt sich hier offenbar um einen Schreibfehler, wie aus einem Vergleich mit anderen Stellen z. B. in Quodl. X, 7 hervorgeht, wo es regelmäßig substratum heißt.

Sonne. Wie die Sonne von ihrer Natur aus Licht, ja das Licht selbst ist, so ist Gott durch seine Natur und Wesenheit das Sein selbst. Und wie die Luft von sich aus dunkel und keineswegs des Lichtes teilhaftig ist, sondern das Licht nur von der Sonne empfängt, so hat auch die Kreatur von sich aus keinerlei Sein ohne Gott, sondern liegt in den Finsternissen des Nichts begraben, wenn Gott ihr nicht ein Sein verleiht.

2.) Die zweite Möglichkeit faßt die Wesenheit der Kreatur als ein Abstraktum des Intellektes auf, das sich indifferent verhält zum Sein und Nichtsein. Dieses Abstraktum des Intellektes ist zwar von sich aus ein Nichtsein, hat aber eine formale Idee in Gott. Auf Grund dieser Idee ist die so dargestellte Wesenheit irgendwie ein Sein bevor es ein Sein in der eigenen Natur wird, gerade so wie für jedes Ding die Bedingungen erfüllt sind, in Gott ein Sein zu sein. Diese Ansicht greift auf den Prolog des Johannesevangeliums zurück: „Alles, was gemacht ist ‚in ipso vita erat'." [72] Nachdem jedes Ding ein Sein in Gott war, wird es ein Sein im Akt, nämlich dann, wenn Gott es durch seine Macht zur Gleichheit seiner formalen Idee emporführt, die er in sich selbst hat. Die zweite Partizipationsweise der Kreatur ist also eine in effectu dargestellte Gottähnlichkeit, die von dem reinen Sein, welches Gott ist, bewirkt wurde. Diese Gottähnlichkeit bezieht sich allerdings auf die Wesenheit eines Dinges, denn die Wesenheit selbst eines Dinges ist als Werk und Effekt Gottes eine Ähnlichkeit von dem göttlichen Sein. Freilich besteht diese Gottähnlichkeit, wodurch die Kreatur an dem Sein teilnimmt, nicht außerhalb der kreatürlichen Wesenheit als ein Etwas, das sachlich von der Wesenheit verschieden wäre. Durch diese zweite Auffassungsweise ist die erste ohne weiteres als Phantasterei erwiesen. (... qui non est intellectus, sed phantastica imaginatio.) Die Kreatur partizipiert nämlich insofern am Sein Gottes, als sie in ihrer Wesenheit eine Ähnlichkeit mit dem göttlichen Sein darstellt. Dieses Verhältnis findet seinen Vergleich in dem Bilde eines Siegels und dem Siegel selbst. Das Bild eines Siegels nämlich, wenn es in sich außerhalb des Wachses bestünde, wäre wesentlich und nicht durch ein additum eine Ähnlichkeit mit diesem Siegel. Geradeso ist auch in jedem kreatürlichen Dinge das Sein nicht etwas real Unterschiedenes von der Wesenheit. Das Sein ist kein additum der Wesenheit, wodurch bewirkt würde, daß

[72] Johannes I, 4.

die Wesenheit ist. Vielmehr hat jede Kreatur gerade durch ihre Wesenheit, wodurch sie das ist, was sie ist, das Sein, insofern die Wesenheit ein Effekt und eine Ähnlichkeit des göttlichen Seins ist[73]. Jedes Ding hat durch seine Wesenheit das Sein, wodurch bewirkt wird, daß das Sein keine „res addita" der Wesenheit ist. Man darf hieraus allerdings nicht schließen, die Wesenheit der Kreatur sei ein „esse purum sub-sistens", denn das gilt nur von Gott. Man kann und muß wohl zugeben: Die Kreatur ist ihr Sein, das sachlich nicht von ihr unterschieden ist. Die Frage aber zugespitzt auf den eigentlichen und formalen Träger des kreatürlichen Seins: „utrum essentia creaturae sit suum esse" ist zweifelhaft. Man muß nämlich hier ein zweifaches Sein unterscheiden: 1. das Sein der Wesenheit, 2. das Sein der aktualen Existenz. Das erste Sein, nämlich das Sein der Wesenheit, kommt einem Ding wesensmäßig von sich aus zu. Das Sein der aktualen Existenz aber wird dem Ding von einem andern zuteil und ist darum ein partizipatives Sein. Die Wesenheit der Kreatur hat das Sein wesensmäßig, insofern sie ein formales Vorbild in Gott hat, weswegen sie auch ein Sein ist, oder doch wenigstens unter das Sein fällt. Sein ist das wesentlich Gemeinsame der zehn Prädikamente. Dieses Sein in seiner allgemeinen Bedeutung ist jenes definitive Sein eines Dinges, was allein von dem Ding vor dem aktualen Sein im geistigen Begriff eine Existenz hat. Hingegen hat die Kreatur das Sein der aktualen Existenz nicht aus ihrem Wesen heraus, sondern von Gott, insofern dieses Sein ein Werk des göttlichen Willens ist, das nach dem Vorbild im göttlichen Geiste gebildet wurde. Weil dieses Sein der aktualen Existenz nicht aus der Wesenheit hervorgeht, sondern auf einer gewissen äußeren Partizipation beruht, deshalb hat dieses Sein einen akzidentellen Charakter. Wenn das Sein der aktualen Existenz auch einen akzidentellen Charakter hat, so ist es doch keine akzidentelle Sache, weil dieses Sein nicht hinzukommt, sondern das Ding hat vielmehr durch dieses Sein Existenz. Die Partizipation dieses Seins heißt eine äußere (extrinseca) nicht weil sie inhäriert, sondern infolge der „impressio creationis". Jenes Sein der Wesenheit unterscheidet sich nur rational von der We-

[73] „Et sic in quacumque creatura esse non est aliquid re aliud ab ipsa essentia additum ei ut sit: immo ipsa sua essentia qua est id quod est quaelibet creatura habet esse inquantum ipsa est effectus et similitudo divini esse ut dictum est. Res quaelibet habet esse per suam essentiam ut esse non sit res aliqua addita essentiae." Vgl. H. v. Gent, Quodl. I, 9.

senheit der Kreatur. Dieses Sein kann der Kreatur nicht fehlen, denn die Kreatur hat dieses Sein nicht effektiv von einem andern, sondern nur formal. Wegen der Identität der Sache und der unabtrennbaren Begleitschaft der Ratio beider Seinsweisen, d. h. des Soseins und des Seins der Wesenheit des Dinges, kann man sagen: Die Wesenheit der Kreatur ist selbst ihr: „esse participatum" im formalen Sinne, wenn auch nicht im effektiven Sinne, während man von Gott sagen kann, daß er das Sein schlechthin und im absoluten Sinne ist, weder formal noch effektiv ein „esse participatum". Das Sein der aktualen Existenz unterscheidet sich freilich von der Wesenheit der Kreatur nicht nur rational, insofern der Intellekt in verschiedenen Begriffen die Tatsächlichkeit dieses Seins der Wesenheit und das Sosein der Substanz oder auch das Akzidenz erfaßt, sondern intentional, denn bezüglich des Seins der aktualen Existenz kann die Wesenheit der Kreatur sein und nicht sein. Die Tatsächlichkeit dieses Seins ist der Effekt eines andern und in dieser Hinsicht hat die Kreatur von sich aus das Nichtsein, in welches sie zurückfällt, sobald der Schöpfer sie nicht mehr erhält. Also bezüglich des Seins der aktualen Existenz können wir nicht sagen: Die Wesenheit der Kreatur ist ihr Sein, denn die zur Zeit bestehende aktuale Existenz kann ins Nichtsein zurückfallen. Von Gott allein kann man auch in dieser Hinsicht sagen, daß er selbst sein Sein ist, und so übersteigt Gott jede Kreatur. Jedes geschaffene Ding hat sein Sein aus seinen Komponenten, d. h. aus seinen Teilen, deshalb ist die Kreatur dieses und jenes, nicht dieses oder jenes allein. Wir müssen demnach festhalten: Die Wesenheit der Kreatur und das Sein der Kreatur sind intentional verschieden, wenn sie auch sachlich ganz dasselbe sind. So z. B. sind und bezeichnen genau dasselbe: currens, cursus, curere und doch kann ich nicht sagen: cursus ist gleich curere. Ähnlich kann ich nicht sagen: „ens est suum esse", obwohl sachlich kein Unterschied besteht.

Wir hatten festgestellt, daß die göttliche Idee einen Respektus zur kreatürlichen Wesenheit besagt, ja, daß die Wesenheit der Kreatur die außerhalb des göttlichen Wesens verwirklichte göttliche Idee ist. Dadurch sind wir vor die Frage gestellt nach dem näheren Verhältnis von Idee zur Wesenheit der Kreatur. Besteht etwa eine reale Identität zwischen göttlicher Idee und kreatürlicher Wesenheit?[74] Heinrich von Gent antwortet: Ein Unterschied zwi-

[74] „Utrum Deus per unam ideam cognoscat individua eiusdem speciei." Vgl. H. v. Gent, Quodl. II, 1.

schen göttlicher Idee und kreatürlicher Wesenheit besteht insofern, als die Wesenheit in den verschiedenen Dingen vervielfältigt ist, während die Idee von der Wesenheit, bezogen auf die Wesenheit selbst, eine einzige ist. Die Idee bedeutet aber eine Vielheit gemäß der Hinblicke auf die verschiedenen Supposita. Die verschiedenen Respekte auf die verschiedenen Supposita werden zusammengeschlossen und vereint unter der einen Ratio des Respektes auf die Wesenheit selbst. Unter der Einheit der Wesenheit werden ja auch verschiedene Supposita zusammengeschlossen, während die Wesenheit in den Supposita vervielfältigt ist. Gerade so werden unter dem einen Respektus der Idee zur Wesenheit selbst die verschiedenen Respekte der Idee zu den einzelnen Supposita geeint. Dieser eine Respektus der Idee zur Wesenheit selbst bleibt einfach und ungeteilt in den verschiedenen Respekten zu den Supposita. So kann der eine ideale Respektus ein einziger sein und bleiben in der Beziehung zur Wesenheit. Das Sein aber wird ein vielgestaltiges in der Beziehung zu den Supposita. Der Respektus zu den Supposita wird nur durch Vermittlung der Wesenheit hergestellt. Wie die verschiedenen spezifischen Wesenheiten, weil sie nicht in ein und derselben spezifischen Wesenheit zusammenfallen, in der Einheit der göttlichen Wesenheit verschieden sind und nicht nur eine Idee haben, so haben umgekehrt die verschiedenen Supposita unter derselben spezifischen Wesenheit eine einzige Idee wegen der Einheit der Wesenheit. Auch die Wesenheit ist eine und hat mehrere Supposita in sich geeint. Die Wesenheit selbst ist eine und wird nicht gezählt nach den Supposita, ebenso wird auch die eine Idee, insofern sie Idee von der Wesenheit ist, nicht gezählt nach den verschiedenen Respekten. In der göttlichen Wesenheit ist die Idee nur ein Respektus und als solcher stellt die Idee eine Ähnlichkeit mit den kreatürlichen Dingen dar[75]. — Mit diesen

---

[75] „Ita quod sicut diversae essentiae specificae quia non conveniunt in una essentia specifica habent in unitate divinae essentiae plures ideas et non unam in qua illae plures innuuntur: sic e contra diversa supposita sub eadem essentia specifica habent unam ideam propter unitatem essentiae et ipsas unitas in una: sicut essentia una est et habet plura supposita in se unita. Ita quod sicut ipsa essentia est una in se et non numeratur in supposita nisi per aliud quod est causa suae individuationis, in quibus tota est, licet in nullo secundum communem rationem ambitus sui: sic idea una ut est essentiae non numeratur secundum rationes diversorum respectuum idealium nisi per aliud ut per essentiae numerationem in supposita ut cum idea in divina essentia non est nisi respectus qui-

Fragen berühren wir nun die Schwierigkeiten von den formalsten Bestimmungen des kreatürlichen und des göttlichen Seins und den tiefsten Unterschied zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung. Diese Fragen stellen die Aufgaben der folgenden Untersuchung dar.

§ 7.

Die formalsten Bestimmungen des geschöpflichen Seins nach der Lehre des Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Jakob von Viterbo.

Wenn wir die Fragen der Ideenlehre überblicken, so drängt sich uns bald ein unmittelbares Nebeneinander von Gott und Geschöpf auf, so daß unser Intellekt sich fast mit logischen Kunststücken helfen muß, um einer Identifizierung von Gott und Kreatur zu entgehen; bald stehen wir vor einem unendlichen Abstand in jeder Hinsicht, der sich zwischen Gott und Geschöpf erstreckt, so daß uns Mensch-Kreaturen, die wir das Maß des Erkennens nach dem Maße unseres Seins haben, alle Fragen der Ideenlehre als unnahbare Sphinxen erscheinen. Damit ist uns die Frage vom Unterschied zwischen Gott und Geschöpf nahegelegt. Wenn der Unterschied auch ein vielfacher ist, so ist unsere Frage doch nur auf das Letzte gerichtet: Welches ist der tiefste und eigentliche Wurzelunterschied zwischen Gott und Geschöpf? Es ist klar, daß wir hiermit zu den berühmten Streitfragen kommen von der Indifferenz der kreatürlichen Wesenheit zum Sein und Nichtsein, von der Realdistinktio und von der Ewigkeit der Welt.

Wir wissen von Gott, daß er die Identität von Wesenheit und Existenz ist, und daß die göttliche Wesenheit eindeutig und notwendig bestimmt ist zum Sein. Die göttliche Wesenheit zeigt also ein notwendiges Verhalten zu ihrem Sein. Wie aber ist es in der Kreatur? Das Verhalten der kreatürlichen Wesenheit zum Sein und Nichtsein soll das Problem darstellen, mit dem wir uns jetzt beschäftigen.

---

dam quo ipsa se habet ad res ut similitudo earum quae necessario diversificatur secundum diversitatem objectorum." Vgl. H. v. Gent, Quodl. II, 1.

I. Die Indifferenz der kreatürlichen Wesenheit zum Sein und Nichtsein.

1. Die Lehre des Heinrich von Gent[76].

Im Interesse einer fruchtbaren Untersuchung unserer Frage müssen wir, wie Heinrich von Gent bemerkt, uns vorher darüber klar werden, welche Bedeutung das Nichtsein in unserer These hat.

Das Nichtsein kann aufgefaßt werden als absolutes Nichts schlechthin, welches den ganzen Seinsbegriff und jeden Seinsinhalt leugnet. Das Nichtsein kann aber auch zweitens ein relatives Nichts bedeuten, welches in irgendeiner Hinsicht den Begriff des Seins in sich verwirklicht hat. Wenn wir eine Parallele suchen zu dem Verhältnis der Wesenheit zum Sein und Nichtsein, so können wir nach Augustinus[77] sagen: Die Wesenheit verhält sich zum Sein, wie die Weisheit zum Verstehen. Aber keine Weisheit verhält sich indifferent zum Verstehen und Nichtverstehen, denn jede Weisheit hat ein eindeutig bestimmtes Verhältnis zum Akt des Verstehens[78] Heinrich von Gent geht in Beantwortung dieser Frage aus von der eigentümlichen Sicherheit und Eindeutigkeit[79], die jedem Ding in seiner spezifischen Natur zukommt; jedes Ding hat nämlich in seiner Washeit seine eigene Bestimmtheit (certitudo propria). Durch diese Washeit ist ein Ding das, was es ist, d. h. identisch mit sich

[76] „Utrum sit ponere aliquam essentiam per indifferentiam se habentem ad esse et non esse." Vgl. H. v. Gent, Quodl. III, 9.

[77] „Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia." Vgl. Augustinus, De Trinitate I. V, c. 2. (P. L. vol. 42.)

[78] „... essentia se habet ad esse sicut sapientia ad sapere, sed nulla sapientia potest se habere per indifferentiam ad sapere et non sapere quia omnis sapientia determinate se habet ad actum sapiendi. Vgl. H. v. Gent, Quodl. III, 9.

[79] Der Terminus certitudo scheint mir, den deutschen Worten Eigen-Sicherheit und Eindeutigkeit inhaltlich gleichbedeutend zu sein, insofern ein Ding durch seine certitudo die Gewähr steter Selbstidentität und eigenständiger Struktur bietet. Die certitudo eines Dinges ist also sachlich mit dessen Wesenheit identisch. Vergleiche dazu: Avicenna: Tract. I. c. 6. „Unaquaeque ... res habet certitudinem propriam qua est id quod est sicut triangulus habet certitudinem qua est triangulus et albedo habet certitudinem qua est albedo ... Unaquaeque res habet certitudinem propriam quae est eius quidditas et notum est quod certitudo cuiusque rei quae est propria ei est praeter esse quod multivocum est, cum aliquid. Quoniam cum dixeris quod certitudo talis rei est in singularibus vel in anima vel absolute ita ut communicet utrisque, erit tunc haec intentio apprehensa et intellecta."

selbst und nicht von sich unterschieden. Z. B. hat die albedo in ihrer Natur nur die Bestimmtheit der albedo und nicht der nigredo. Durch diese Eigen-Bestimmtheit kommt dem Dinge jenes Merkmal (intentio) zu, wodurch es eine res genannt wird. Dieses Merkmal ist in der Natur selbst unterschieden von dem Merkmal des Seins. Das Merkmal der res ist die schlechthin erste Intentio; ihr gesellt sich die Intention vom Sein hinzu. Die Certitudo eines Dinges hat an sich das Sein entweder in der Seele, oder in dem Begriff des geschaffenen und unerschaffenen Intellektes, oder in den Einzeldingen der Außenwelt. Im Denkprozesse kommt die Intentio vom Sein nach der Intentio vom Ding. Die Bestimmtheit der Natur eines Dinges ist in dem absoluten Begriff wiedergegeben, der anzeigen soll, was ein Ding ist, ohne die nähere Seinsweise in ihrem Wann und Wo zu bestimmen. Hiermit soll aber kein sachlicher Unterschied aufgestellt werden zwischen dem Sein, welches dem absoluten Begriff entspricht und dem konkreten Sein derselben Natur. Was in sich geeignet ist, an sich einen absoluten Begriff zu haben, ohne jene Einzelbedingungen des Seins, welche diesem Begriff zugehören, das hat das Sein in diesen Einzelbedingungen und zwar nur in diesen Einzelbedingungen. Denn das Sein ist entweder in der Seele als Universale oder in dem Außending als ein Singulare. Der Washeit eines Dinges, welches durch diese eben das ist, was es ist, kommt zwar alles andere Sein zu; sie ist deshalb aber nicht von diesem Hinzukommenden unterschieden. Es ergibt sich also keine reale Zusammensetzung.

Unser Intellekt stellt von der Quidditas ein dreifaches Sein auf: 1. das naturhafte Sein in den Einzeldingen (cum accidentibus in singularibus), 2. das rationale Sein (cum accidentibus in anima), 3. das Sein der Wesenheit an sich (secundum se).

Das Sein der Wesenheit gilt als das erste Sein; es befindet sich nur im Intellekt und ist im eigentlichen Sinne das definitive Sein, welches durch die Intentio Gottes besteht. Ein Sein der Wesenheit haben nur jene Wertheiten, die eine vorbildliche Bestimmtheit im göttlichen Intellekt haben. Durch die Beziehung zu dieser als Form ist ein Ding befähigt, Außenexistenz anzunehmen; durch diese Beziehung zu dieser vorbildlichen Bestimmtheit als bewirkende Ursache ist die Existenz gegeben.

Nachdem wir diese Seinsweisen bestimmt haben, kehren wir zur Frage zurück, ob wir eine Wesenheit annehmen dürfen, welche sich indifferent zum Sein und Nichtsein verhält. Wir müssen uns da,

wie bereits oben erwähnt, fragen, welches Nichtsein gemeint ist, da das Nichtsein einerseits im Sinne der absoluten Existenzunfähigkeit jede Seinsbestimmtheit ausschließen kann, andererseits aber nur eine bestimmte Seinsweise, wie etwa die aktuale Existenz in den Einzeldingen auszuschließen braucht. Im ersten Falle müssen wir die Indifferenz der Wesenheit zum Sein und Nichtsein ablehnen, da die Wesenheit nicht auf ein absolutes Nichts hingerichtet sein kann. Im zweiten Falle besteht eine Indifferenz der Wesenheit zum Sein und Nichtsein, jedoch müssen wir hier unterscheiden.

Im zweiten Fall ist es so, daß die Wesenheit nicht derart auf ein bestimmtes, das Sein oder Nichtsein, determiniert ist, daß sie nicht auch das Gegenteil haben könnte. In der Bedeutung dieses zweiten Falles verhält sich jede kreatürliche Wesenheit indifferent zum Sein und Nichtsein, denn die kreatürliche Wesenheit hat nicht derart das Nichtsein der Existenz, daß sie es nicht von einem andern empfangen könnte und auch nicht derart die Existenz, daß sie nicht ins Nichtsein zurückfallen könnte.

Wenn wir von der Indifferenz der Wesenheit zum Sein und Nichtsein sprechen in der Bedeutung des ersten Falles, daß also die Wesenheit faktisch keines von beiden hat, sondern sich zu beiden gleich verhält, so müssen wir hier wiederum unterscheiden. Der erste Fall betrifft den geistigen Begriff von der Wesenheit selbst, der zweite Fall betrifft die eigentliche Sache in sich selbst.

Betrachten wir den geistigen Begriff der Wesenheit, so verhält sich die Wesenheit der Kreatur schlechthin und absolut indifferent zum Sein und Nichtsein. Da nämlich außerhalb der Intentio und Bestimmtheit der Wesenheit eines Dinges das universale und partikuläre Sein liegt, so liegt die Wesenheit aktual weder in der Existenz noch in der Nichtexistenz. Wenn z. B. die animalitas als animalitas in actu existierte, so wäre sie ein notwendiges Sein und könnte kein aktuales Nichtsein darstellen. Umgekehrt wäre die animalitas ein notwendiges Nichtsein, wenn die animalitas als animalitas betrachtet das Nichtsein in actu einschlösse. Die animalitas muß ja notwendig animalitas sein, wie jede Wesenheit das sein muß, was sie ist. Existenz und Nichtexistenz als Komponenten einer Wesenheit machen diese Wesenheit zum notwendigen Sein oder notwendigen Nichtsein. Das gilt aber von keiner Kreatur. Jedes Ding besagt in seiner Wesenheit etwas Absolutes und hat keine Notwendigkeit zur Existenz oder ihrem Gegenteil. Was ein Ding ist in Richtung der Bestimmtheit seiner Wesen-

heit, das hat dieses Ding nicht effektiv von einem andern, denn die Bestimmtheit einer Wesenheit ist nicht etwas Gemachtes. Vielmehr kommt dieses Sein einem Ding zu, weil es formal in einem andern ist, nämlich im göttlichen Intellekt. In dieser Bestimmung des Seins, daß es an sich seiner Natur und seiner Wesenheit nach etwas ist, liegt sein Objektcharakter für den Intellekt, von dem die Wissenschaften das Sein haben. Nur diese Forderung muß erfüllt sein, damit etwas Objekt der Wissenschaften wird: Es muß an sich seiner Natur und Wesenheit nach ein Etwas sein. Ein weiteres Sein, wie etwa die aktuale Existenz, ist nicht gefordert. Freilich kann ein absolutes Nichtsein kein Objekt der Wissenschaft werden. Wie ist es nun mit der Wesenheit der Kreatur, wenn wir die certitudo in sich selbst betrachten? Hier muß man sagen: Die Wesenheit der Kreatur verhält sich keineswegs indifferent zum Sein und Nichtsein in effectu[80]. — Wenn auch die Wesenheit der Kreatur in ihrer Eigenart nicht determiert ist zu einem bestimmten Sein, sondern eben ein mögliches Sein ist, so hat sie doch immer eine der beiden Seinsweisen.

Wenn wir zu unserem Vergleich zurückkehren, so hat dieser seine Berechtigung, wenn das Sein der Wesenheit gemeint ist, denn dann besteht keine Indifferenz. Bei dem existentiellen Sein ist bei der Weisheit und dem Verstehen eine Unterscheidung zu machen, insofern es sich um unerschaffene oder geschöpfliche Weisheit und unerschaffenes oder geschöpfliches Verstehen handelt. Bei dem göttlichen Wissen stimmt der Vergleich nicht, denn in dem Unerschaffenen ist die Weisheit wesensmäßig identisch mit dem Verstehen, weshalb von einem wirklichen Vergleich nicht gesprochen werden kann. Im zweiten Fall steht der Vergleich. Aber dann ist die Minor falsch. Denn die geschaffene Weisheit, die in ihrem Wesen certitudo ist, fordert für sich nicht wesensmäßig das aktuale Verstehen, sondern es ist ihr akzidentell, wie der Wesenheit das Sein oder Nichtsein akzidentell ist.

---

[80] „Si vero loquamur de essentia creaturae quo ad ipsam certitudinem eius in seipsa: sic dico quod nullo modo per indifferentiam se habet ad esse et non esse in effectu ..." Vgl. H. c. Gent, Quodl. III, 9.

2. Die Lehre von der Indifferenz der Wesenheit zum Sein und Nichtsein nach Gottfried von Fontaines [81].

Gottfried von Fontaines legt wie Heinrich von Gent seiner Untersuchung das Verhältnis von Sein und Wissenschaft zugrunde.

Objekt der Wissenschaft ist die reine Washeit und Wesenheit eines Dinges. Aus dem Umstand, das etwas Objekt der Wissenschaft ist, darf man nicht folgern, daß dieses Objekt existiert. Wenn aus dem Umstand, daß etwas Objekt der Wissenschaft ist, nicht die Existenz dieses Objektes folgert, dann ergibt sie sich auch nicht aus dem Umstand, daß einem Objekt eine Wesenheit zukommt, die das Objekt der Wissenschaft ist. Was eine Wesenheit ist, braucht noch nicht zu existieren. Ist es nun berechtigt zu folgern: da die Wesenheit als Objekt der Wissenschaft in der Beschaffenheit als quidditatives Sein die Existenz selbst nicht einschließt, so ist die reine Wesenheit indifferent zum Sein und Nichtsein? Der Gedankengang des Argumentes ist dieser: Kein Objekt der Wissenschaft schließt, nur weil es Objekt der Wissenschaft ist, das Sein oder die Existenz in sich ein. Objekt der Wissenschaft aber ist nur das, was eine wahre Wesenheit ist. Also schließt die Wesenheit noch nicht Sein und Existenz in sich ein, also ist die reine Wesenheit indifferent zum Sein und Nichtsein. In strenger Form lautet der Beweis folgendermaßen: Maior. Das Objekt der Wissenschaft ist indifferent zum Sein und Nichtsein. Minor. Objekt der Wissenschaft ist aber nur die reine Wesenheit. Conclusio. Also ist die reine Wesenheit indifferent zum Sein und Nichtsein. Dagegen aber führt Gottfried ein Zitat von Augustinus [82] an, das er in folgender Weise verwendet. Die Wesenheit verhält sich zum Sein wie die Weisheit zum Verstehen. Keine Weisheit aber verhält sich indifferent zum Verstehen und Nichtverstehen, also auch nicht die Wesenheit zum Sein und Nichtsein. Gottfried antwortet darauf: wir müssen uns in Beantwortung dieser Frage vorher die Weisen des Nichtseienden vor Augen führen. Das Nichtseiende aber wird eingeteilt: 1.) In ein relatives Nichtsein, 2.) in ein Nichtsein schlecht-

---

[81] „Utrum essentia creaturae sit aliquid indifferens ad esse et non esse." Vergl. G. v. Fontaines, Quodl. II, 2.

[82] „Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est sciere dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia." Vergl. Augustinus, De Trinitate, 1. V. c. 2 (P. L. vol. 42). Vergl. auch oben Anmerkung 77, S. 79.

hin. Das Nichtseiende, welches aber doch irgendwie als wahres Sein bezeichnet werden kann, hat wahre formale und vorbildliche Bestimmtheiten im göttlichen Intellekt. Vermöge dieser formalen Bestimmtheiten ist ein solches Nichtseiendes geeignet, durch Vermittlung des göttlichen Willens im Außending zu existieren. Diese Art des Nichtseienden kann Objekt der Wissenschaft sein, nicht insofern es ein Nichtsein, sondern insofern es Sein ist, denn Objekt des Intellektes ist das „Quod quid est" oder die wahre Wesenheit eines Dinges. Diesem Nichtseienden kommen wesentliche Prädikate zu. Die Wissenschaft beschäftigt sich ja nur mit Objekten, über die wesentliche Aussagen gemacht werden können. — Die zweite Art des Nichtseienden hat keine formale Bestimmtheit im göttlichen Intellekt; sie kann deshalb auch nicht im Außending Existenz annehmen und kann nicht als wahres Sein angesprochen werden und auch kein Objekt der Wissenschaft darstellen. Es können die Dinge als wahres Sein bezeichnet werden entweder erstens mit Rücksicht auf ihre Existenz im Außending, oder zweitens mit Rücksicht auf ihre Wesenheit, d. h. mit anderen Worten: die Dinge sind ein wahres Sein, weil sie entweder schon real im Außending existieren, oder weil sie wenigstens in ihrem quidditativen Sein ein Etwas darstellen, oder weil die Wesenheit des Dinges an sich etwas ist. Auf Grund der geschilderten Unterschiedlichkeit der Dinge, glauben einige folgern zu können, daß 1.) die wahre Wesenheit der Kreatur irgendwie indifferent sei zum Sein und Nichtsein, 2.) daß mit der Vernichtung des existentiellen Seins eines Dinges nicht gleichzeitig auch das essentielle Sein dieses Dinges vernichtet würde.

Gott steht zur Kreatur im Verhältnis einer doppelten Kausalität: 1.) Als causa formalis exemplaris, 2.) als causa efficiens. Infolge dieser doppelten Kausalität hat und empfängt die Kreatur etwas von Gott. Als causa formalis exemplaris hat Gott die Erkenntnis von der Kreatur. Als causa efficiens will und bejaht Gott die Kreatur und kann sie kraft seines Willens und seiner Macht ins tatsächliche Dasein rufen. Der doppelten Kausalität entsprechen in der Kreatur Elemente, die in ihr irgendwie von einander unterschieden sind. Von der Kreatur hat zu gelten, daß sie das ist, was etwas zum Selbst hin wirklich und wesensmäßig ist, oder daß sie eine wahre prädikamentale Sache ist, da sie ja ihre formale vorbildliche oder ideale Bestimmtheit in Gott hat. Die Kreatur kann aber notwendigerweise das, was sie zu ihrem Selbst hin wesensmäßig ist, nur von

einem anderen her sein, nämlich von Gott her, insofern dieser causa formalis exemplaris und nicht causa efficiens ist, welche letztere nur auf die Existenz der Dinge gerichtet ist. Die idealen und formal vorbildlichen Bestimmtheiten im göttlichen Intellekt sind auf die Wesenheiten der Dinge gerichtet. Die göttliche Erkenntnis begründet aus sich allein heraus die Wesenheit des kreatürlichen Dinges und die Kreatur ist durch die göttliche Erkenntnis in dem begründet, was sie wesensmäßig in ihrem quidditativem Sein ist. Die causa formalis exemplaris ist Voraussetzung für die causa efficiens. Gott als causa efficiens schafft durch seinen Willen die Existenz der Dinge, so daß die Kreatur kraft dieser zweiten Kausalität durch die Wesenheit im Außending existiert. Gott kann nur den Dingen Existenz verleihen, die im göttlichen Intellekt eine formale vorbildliche Bestimmtheit haben, die sie nachahmen[83]. Der doppelten Kausalität entspricht eine doppelte reale Beziehung der Kreatur zu Gott. Eine reale und zeitliche Beziehung hat die Kreatur zu Gott, insofern dieser causa efficiens ist, denn die Kreatur tritt in der Zeit in ihre Existenz ein. Eine ewige reale Beziehung hat die Kreatur zu Gott, insofern dieser causa formalis exemplaris ist. Keine der beiden realen Beziehungen zu Gott haben die Figmenta. Deshalb sind die Figmenta auch keine Natura oder eine Wesenheit, oder ein Ding, oder eine Certitudo, die Objekt des Intellektes sein könnte, dessen Objekt eben die Wesenheit ist. — Die Anschauung geht also nach den Ausführungen auf Folgendes hinaus. Wenn wir vom Nichtsein schlechthin sprechen, welches jedes Sein negiert, so müssen wir feststellen: die Wesenheit der Kreatur ist keineswegs indifferent zum Sein und Nichtsein. Vielmehr ist jede Wesenheit zu einem Sein hin bestimmt, nämlich zum quidditativen Sein. Wird aber das Nichtsein als relatives Nichtsein und relatives Sein aufgefaßt, insofern eben nur eine bestimmte Weise des Seins negiert wird, so kann sich die Wesenheit der Kreatur sehr wohl indifferent verhalten zum Sein und Nichtsein. Das soll aber auch nicht heißen: de facto kommt keines von beiden der Wesenheit zu weder das Sein noch das Nichtsein. Das ist unmög-

---

[83] „Et praesupponitur illa causaltas ad causalitatem secundum genus causae efficientis, qua per divinam voluntatem habent res quod sint extra per essentiam sive in esse existentiae, quia Deus nihil potest facere extra in rerum natura nisi quod est vera res praedicamentalis, ens id quod est per essentiam quam habet a Deo in quantum habet ideam in Deo quam imitatur, quod non convenit figmentis." Vergl. G. v. Fontaines, Quodl. II, 2.

lich, weil es sich um Contradictoria handelt. Es soll vielmehr nur heißen: die Wesenheit der Kreatur ist nicht derartig eindeutig auf das eine hingerichtet, daß es nicht auch das andere haben könnte.

Wenn wir von der Indifferenz der kreatürlichen Wesenheit zum Sein und Nichtsein sprechen, so müssen wir noch, nachdem wir die Arten des Nichtseins näher untersucht haben, noch bestimmen, wie der Begriff der Wesenheit aufzufassen ist und aufgefaßt werden kann. — Wenn wir von einer Indifferenz der kreatürlichen Wesenheit zum Sein und Nichtsein sprechen, so müssen wir allerdings berücksichtigen, daß die Wesenheit de facto notwendig entweder mit dem Sein oder dem Nichtsein verbunden ist. Fassen wir aber die Wesenheit auf, wie sie sich im geistigen Begriff darstellt, indem der Verstand von den Bedingungen des Seins oder Nichtseins abstrahiert, so verhält sich diese Wesenheit sehr wohl indifferent zum Sein und Nichtsein. Ein solcher Begriff erfaßt allein die Wesenheit in ihrer Bedeutung als Wesenheit. Auf diese Wesenheit mit dem Sein, das sie in dem einfachen geistigen Begriff hat, weist an sich die Wahrheit der Aussagen über die inhaerentia essentialis hin und per accidens die Aussage, daß ein Ding außerhalb in den Teilen ein Sein hat. Daß z. B. der Mensch ein Mensch oder Animal ist, liegt in der Struktur seiner Wesenheit begründet, die er nicht effektiv von einem anderen hat. Hinsichtlich seiner Wesenheit ist der Mensch nicht etwas Gemachtes, sondern die Wesenheit hat ihren Ursprung in der formalen exemplaren Bestimmtheit im göttlichen Intellekt, in dem der Mensch etwas Ewiges ist. Diese Tatsache ist unabhängig von der realen Außenexistenz der Dinge. So kann ein Ding in der geschilderten Weise, auch wenn es nicht existiert, Objekt der wissenschaftlichen Forschungen werden. Algazel[84] sagt in seiner Logik: wenn du begreifst, was ein Mensch und ein Animal ist, so kannst du den Menschen nicht erfassen, ohne Animal mitzuerfassen. Du brauchst aber nicht notwendig mitzuerfassen, daß der Mensch existiert, oder daß er weiß ist. Deshalb ist die Frage

[84] „Cum enim intelligis quid est homo et quid est animal non potes intelligere hominem sine intellectu animalis ... Similiter cum intellexeris quid est homo non est necesse te intelligere eum esse vel esse album nec tamen poteris intelligere eum nisi intelligas quid est animal .... Pone ergo illud exemplum sicut de Phoenice vel aliquo alio extraneo et manifestabitur tibi quia esse accidentale est omnibus, animal vero essentiale est homini ..... Sed non est vera interrogatio qua quaeritur quae res posuit hominem esse animal: idem est enim dicere quis posuit hominem esse animal. Dicemus ergo quod homo est homo essentialiter et homo est animal essentialiter." Vergl. Algazelis Logicae, c. 3 (Venetiis, 1506).

nach der Ursache der Existenz eines Menschen berechtigt, aber die Frage: was macht den Menschen zum Menschen oder zu einem Animal ist falsch gestellt, weil der Mensch dieses wesensmäßig ist.

Betrachten wir die Wesenheit nicht nur in der Gerichtetheit und Eindeutigkeit ihres absoluten Begriffes, sondern auch in ihrer eigenen inneren Eindeutigkeit, so verhält sie sich in keiner Weise indifferent zum Sein und Nichtsein in effectu, da das ein Widerspruch wäre, wie bereits gesagt wurde. Das soll aber nicht heißen, der Wesenheit oder einem Ding kommt actu das Sein zu in quidditativem Sein. Zur Erklärung dieser Behauptung führt man Avicenna[85] an. Bei ihm heißt es: jedes Ding hat in seiner spezifischen Natur seine ihm eigentümliche Gerichtetheit, die mit der Wesenheit zusammenfällt. Dank dieser eindeutigen Gerichtetheit ist jedes Ding mit sich selbst identisch und nicht von sich unterschieden. Diese eindeutige Gerichtetheit oder gesonderte Erfassung und Auffassung vom Ding ist begleitet von der Erfassung des Seins, oder, was dasselbe besagt: die Erfassung der Wesenheit ist begleitet von der Erfassung des Seins, weil die Eindeutigkeit oder Wesenheit eines Dinges, in der es sein „An-sich" hat, das Sein entweder im Intellekt oder in dem einzelnen Außending hat. In dem absoluten Begriff hat das Ding aber noch kein separates Sein, denn das Ding hat ein Sein entweder nur als ein Universale in der Seele oder als ein Singulare im Außending. Z. B. ist die Humanitas eines Sokrates dieselbe wie die des Platon und doch ist sie nicht numerisch ein und dieselbe, weil jede ein anderes Extrinsecum hat. Avicenna sagt in seiner Logik[86]: die Wesenheiten der Dinge haben ein doppeltes Sein, 1.) ein Außensein in den einzelnen Dingen oder 2.) im Intellekt. Ihre Betrachtungsweise aber ist eine dreifache:

---

[85] „Unaquaeque ... res habet certitudinem qua est id quod est sicut triangulus habet certitudinem qua est triangulus et albedo habet certitudinem qua est albedo ... Unquaeque res habet certitudinem propriam quae est eius quidditas et notum est quod certitudo cuiusque rei quae est propria ei est praeter esse quod multivocum est, cum aliquid. Quoniam cum dixeris quod certitudo talis rei est in singularibus vel in anima vel absolute ita ut communicet utrisque, erit tunc haec intentio apprehensa et intelleta." Vergl. Avicenna, Trakt. I, c. 6. Vergl. auch Anmerkung 79, S. 79.

[86] „Essentiae vero rerum aut sunt in ipsis rebus aut sunt in intellectu. Unde habent tres respectus. Unus respectus essentiae est secundum quod ipsa est non relata ad aliquod tertium esse nec ad id quod sequitur eam secundum quod ipsa est sic. Alius respectus est secundum quod est in his singularibus et alius secundum quod est intellectu." Vergl. Avicennae Logicae Trakt. V, c. 1.

1.) die Wesenheit an sich ohne die Beziehung zu etwas anderem, 2.) die Wesenheit, insofern sie in den Einzeldingen ist, und 3.) die Wesenheit, insofern sie im Intellekt ist. — Darüber hinaus wollen einige der dreifachen Betrachtungsweise der Wesenheit auch ein dreifaches Sein der Wesenheit zur Seite stellen: 1.) das natürliche Sein, welches die Wesenheit im Einzeldinge hat, 2.) das rationale Sein im Intellekt, 3.) das Ansichsein, welches Sein der Wesenheit genannt wird.

In seiner Stellungnahme zu den Ausführungen faßt Gottfried das Problem in der Frage zusammen: kann die Wesenheit an sich, hinsichtlich ihres Seins der Wesenheit in actu ein wirkliches Ding genannt werden oder hat sie ohne Existenz des Dinges in der natürlichen Ordnung der Dinge nur ein Erkanntsein im Erkennenden? Die Frage macht Gottfried abhängig von dem Problem der realen Unterscheidung von Wesenheit und Existenz. Die Wesenheit ist von ihrem existentiellen Sein entweder real oder intentional verschieden oder sie ist mit ihm identisch. Angenommen das Sein bestünde in der Aktualisierung der Wesenheit und sei real von der Wesenheit selbst unterschieden, wie ihrerseits die Form Aktualisierung der Materie und real von der Materie selbst unterschieden ist, so besteht eine zweifache Möglichkeit der Indifferenz der Wesenheit zu einem solchen Sein oder Nichtsein, d. h. zu ihrer Aktualisierung oder Nichtaktualisierung. 1.) Die Indifferenz der Wesenheit zu ihrer Aktualisierung ist real und seinsmäßig aufzufassen, oder 2.) die Indifferenz der Wesenheit liegt in der Betrachtungsweise begründet.

Die erste Art der Indifferenz der Wesenheit läge vor, wenn ein geschaffenes Ding in seiner Wesenheit etwas Gegenständliches darstellte, welches bestehen bleiben kann, wenn das existentielle Sein dieses Dinges vernichtet ist, so daß Werden und Vergehen eines Dinges sich nur auf seine Existenz erstreckte, aber nicht schlechthin auf das Sein der Wesenheit. Es scheint aber nicht möglich zu sein, daß ein Ding nur in seiner Wesenheit weiter besteht nach der Vernichtung seines existentiellen Seins, so daß es als ein Etwas bezeichnet werden kann nicht nur im Sinne des erkannten und potentiellen Seins, sondern auch des realen Seins innerhalb der Ordnung der natürlichen Dinge. Die Wesenheit eines Dinges bleibt ja nach der Vernichtung der Existenz, welche die Aktualisierung der realen Wesenheit selbst ist und nicht unter einer anderen Aktualisierung des Seins bestehen bleibt, denn sonst könnte ein

und dieselbe Wesenheit der Reihe nach verschiedenen Existenzen zugehören, wie es bei der Materie der Fall ist. Oder diese Indifferenz liegt in der Betrachtungsweise begründet, insofern die Wesenheit absolut vom Intellekt verstanden wird, ohne ihr Sein oder Nichtsein mit zu erfassen. Und, so sagt man, könne man mit Recht behaupten, die Wesenheit der Kreatur sei indifferent zum Sein und Nichtsein.

Wenn aber, was wohl eher anzunehmen ist, zwischen Wesenheit und Existenz kein realer, sondern nur ein rationaler oder intentionaler Unterschied besteht, so können wir erst recht behaupten, daß die Wesenheit der Kreatur selbst real nicht indifferent sein könne zum Sein und Nichtsein. Vielmehr wird mit der Existenz eines Dinges die Wesenheit geschaffen und auch vernichtet. Eine real existierende Wesenheit, die mit ihrer Existenz identisch ist, kann selbst im Sinne der Betrachtungsweise nicht indifferent sein zu ihrem existentiellen Sein, so daß man wirklich das essentielle Sein eines Dinges erfassen könnte ohne das existentielle Sein mit zu begreifen. Da Wesenheit und Existenz ein und dasselbe besagen, so wird mit der Erkenntnis der Wesenheit auch das Sein erfaßt und zwar das reale wirkliche Sein eines Dinges in sich selbst in der Außenwelt unter der Ratio des Inkomplexen, wenn auch nicht das „esse diminutum", welches das wirkliche Sein in der Seele genannt wird und unter der Ratio des Komplexen besteht.

Wir kommen zu den Dingen, deren Wesenheit oder Natur nicht nur im Erkanntwerden besteht und die ihr Sein nicht nur im Intellekt oder in der Erkenntnis haben, sondern auch in sich selbst in den Außendingen ein Sein haben. Bei den Wesenheiten solcher Dinge insbesondere der materiellen Dinge trifft die Behauptung zu, daß die in actu existierende Wesenheit ein doppeltes Sein auch der Existenz hat, oder in oben geschilderter Weise ein dreifaches Sein. Denn, wenn die Wesenheit existiert, hat sie ein Sein gemäß ihrer Existenz an sich in ihrem wesensgemäßen Sein oder gemäß dem, was sie wesensmäßig ist. Dieses ihr existentielles Sein fällt nicht zusammen mit dem existentiellen Sein der einzelnen Akzidentien, welche die Existenz der natürlichen Substanz innerhalb der Ordnung der natürlichen Dinge begleiten. Dennoch hat die Wesenheit selbst der Substanz nicht dieses Sein der Existenz oder das existentielle Sein jener Akzidentien. So hat z. B. die existierende humanitas in diesem bestimmten Menschen ihr existentielles Sein, insofern sie eine existierende humanitas ist. Aber sie ist nicht das

existentielle Sein selbst dieser Quantitas oder anderer Akzidentien. Nehmen wir ein Beispiel. Diese bestimmte existierende bestimmte humanitas kann auf zweifache Weise betrachtet werden: 1. Insofern sie als humanitas auch an sich existiert oder insofern sie nur humanitas ist, 2. insofern mit dieser humanitas dieses bestimmte existierende Quantitas erkannt wird. Hier wird sie gleichzeitig mit einem andern betrachtet, was zu ihr hinzutritt und sie naturgemäß begleitet. Diese humanitas, so an sich betrachtet, ist gleichsam ein Teil dieses Ganzen, was humanitas ist. So hat also auch ein existierendes Animal mit diesen bestimmten Akzidentien ein doppeltes Sein und eine doppelte Betrachtungsweise. Ein solches Animal kann ferner noch ein drittes Sein und eine dritte Betrachtungsweise haben, insofern es ein Sein im Intellekt hat oder entsprechend seinem Begriff an sich ohne diese individuellen Akzidentien. Dann ist auch das existentielle Sein eines Animal an sich, ebenso wie es unterschieden ist von dem existentiellen Sein der einzelnen Akzidentien, unterschieden von diesem Sein einer solchen Betrachtungsweise, welches Sein ja nicht die Wesenheit selbst ist.

Wenn aber dieses ihr wesensmäßiges existentielles Sein nicht verbunden bleibt mit dem existentiellen Sein der einzelnen Akzidentien in der Außenwelt, dann kann es in sich selbst nicht weiterbestehen. Auch nicht irgendwo kann es im aktualen Sein der Existenz verharren, so daß es schlechthin als Wesenheit in actu bezeichnet werden könnte. Wesensaussagen können darüber nicht gemacht werden. Es kann wohl sein erkanntes existentielles Sein oder die Erkenntnis davon, und das, was damit verbunden ist, weiterbestehen. Wenn es in der Tat keinen individuellen Menschen mehr gäbe, dann wäre auch nirgendwo ein existierender Mensch zu finden, desgleichen wäre keine menschliche Wesenheit mehr im aktualen wesensmäßigen Sein. Wir könnten dann nicht mehr von der aktualen Wesenheit eines Menschen sprechen. Wohl verbleibt die Wesenheit in der Erkenntnis, die wirklich weiterbesteht. Die in der realen Existenz nicht mehr bestehende Wesenheit könnte wohl als ein Universale bezeichnet werden oder als Species. Auf diese Weise sind die Ausführungen von Avicenna und anderen Autoren zu verstehen.

Wenden wir uns nun dem Problem zu, wie manche Dinge, die im Sinne des existentiellen Seins der Außenwelt kein Sein sind und auch keine echte Naturen und keine prädikamentale Wesenheit bezeichnen, so daß sich trotz ihrer Nichtexistenz die Wissenschaft

mit ihnen befassen kann. Zu diesen Dingen ist folgendes zu bemerken. Dinge, welche echte Washeiten und prädikamentale Wesenheiten bekunden, haben 1. bisweilen ein Sein formal in sich selbst, insofern sie aus ihren aktual miteinander verbundenen Prinzipien heraus in die Existenz eingeordnet sind. Von diesen Dingen kann man dann mit Recht sagen, daß sie sind und daß sie als diese oder jene Wesenheiten schlechthin und in actu sind. 2. Bisweilen aber haben sie das Sein in der Außenwelt nicht formal in sich selbst, sondern virtual in ihren Prinzipien, so daß einige Wesensprinzipien in der natürlichen Ordnung der Dinge existieren. In Rücksicht darauf werden diese Dinge und Wesenheiten solche bestimmte Dinge und Wesenheiten nicht schlechthin, sondern in Potenz genannt. 3. Die Dinge können ein Sein bisweilen aber auch nur virtual in ihren Prinzipien haben, welche die Wesenheit der Dinge nicht bestimmen. Diese Prinzipien liegen in der Macht Gottes, der im Hinblick auf seine unbegrenzte Vollkommenheit gewissermaßen alles ist und alles in seinem Vermögen trägt und aus sich hervorbringen kann und nicht allein in der Erkenntnis hat. So haben denn alle erschaffbaren Dinge, die weder formal in sich selbst, noch virtual in einem ihrer inneren Prinzipien sind, ein Sein in Gott als ihre Ursache, nämlich in Gott, der alles umfaßt, alles erkennen und hervorbringen kann, weil er auf Grund seiner unendlichen Vollkommenheit die höchste intellektuelle Natur ist.

Demnach soll alles, was Dinge bezeichnet, die geeignet sind in der Außenwelt zu existieren, echte Wesenheiten und Naturen bezeichnen, über die es wirklich eine Wissenschaft gibt, einerlei ob sie nun tätsächlich existieren oder nicht. Es ist nur erforderlich, daß diese Wesenheiten befähigt sind, Existenz anzunehmen. Sie sind nämlich Wesenheiten in actu in sich selbst oder potentiell in ihren Ursachen, wie bereits gesagt wurde. Wie jedes prädikamentale Genus in Akt und Potenz zerfällt, z. B. die Substanz in aktuelle und potentielle Substanz, so zerfällt auch alles, was zu einem Genus gehört, in Akt und Potenz. Es wird auch nichts als Substanz schlechthin und in actu und durch eine Wesensaussage bezeichnet, was nicht in actu existiert. Entsprechend ist es bei einer Substanz in der Potenz. Dinge, die nicht existieren und nur ein erkanntes Sein haben, die ferner keine der Erkenntnisform entsprechende Existenz in der Außenwelt annehmen können, gelten nicht als solche, die irgendwie echte Wesenheiten importieren. Deshalb können sie auch nicht Objekt der Wissenschaft werden, denn sie haben

keinerlei reales Sein. Jene Dinge aber, die zwar noch nicht formal in sich selbst existieren, wohl aber existieren können, importieren echte Wesenheiten, denn ihrer Erkenntnis entspricht ein reales Sein, sei es nun ein Sein der Potenz oder der realen Existenz. Entsprechend der Weise, in der den Dingen das Sein der Wesenheit und das reale Sein zukommt, werden über die Dinge die Wesensaussagen gemacht. Man muß aber folgendes bedenken. Unter den Termini für die Dinge, die wahre Wesenheiten importieren, gibt es solche, die 1. Dinge ohne Zeitbeziehung zu ihrem aktualen Sein bezeichnen, 2. gibt es Termini für Dinge, die in einer Beziehung zur Zeit stehen, die aber doch in ihren individuellen Existenzen unbegrenzt wiederholbar sind. 3. Es gibt auch solche Termini für Dinge, die in einer Zeitbeziehung bestehen, aber zu einer andern Zeit nicht mehr wiederholbar sind. Dazu zählt das Individuum corruptibile. Demnach sind die Aussagen über jene Dinge in verschiedener Weise zu verwirklichen und sie werden auch in verschiedener Weise bei jenen Dingen verifiziert, denen sie zugewandt werden können.

Die Ausführungen von Avicenna sind nicht so zu verstehen, daß, wenn ein Ding in den Einzeldingen existieren kann, aber noch nicht existiert, dieses Ding dennoch sein quidditatives und reales Sein hat, daß ferner ein solches Ding, wenn es mit diesen bestimmten Akzidentien existiert, nicht nur unterschieden ist von dem Sein jener Akzidentien, sondern auch von seinem eigenen existentiellen Sein. Vielmehr sind die Ausführungen Avicennas so zu verstehen. Wenn ein Ding mit diesen bestimmten Akzidentien in den Einzeldingen existiert, so ist der Sache nach voneinander unterschieden: das, was sich auf die Wesenheit eines Dinges selbst an sich erstreckt, und dasjenige, dem die Wesenheit zugehört. (Oder das ganze Aggregat aus einer solchen Natur und den Akzidentien, die in einem Suppositum eingeschlossen sind.) Wenn auch diese ihre Realität der Wesenheit untrennbar sein mag von all den bestimmten Akzidentien der einzelnen Individuen, so unterscheidet sie sich doch wesentlich von der Realität dieser Akzidentien. Wenn sie sich auch nicht real unterscheiden, so doch rational, d. h. man kann an sich die Wesenheit betrachten und von den Akzidentien abstrahieren. Es ist auch wahr, daß die Wesensaussagen über ein Ding von den Akzidentien dieses Dinges absehen.

Es scheint nicht wahr zu sein, daß die Wesenheiten der Dinge Wesenheiten schlechthin von Ewigkeit her sind, in dem Sinne, daß sie von Ewigkeit her in realer Beziehung zu Gott als ihrer Ursache

stünden, weil sie gemäß den formalen exemplaren Bestimmungen ein Sein in der göttlichen Erkenntnis haben. Hieraus geht nämlich nur ihre reale Erkenntnis hervor und ihre Natur im potentiellen Sinn in der Macht Gottes, der ja gewissermaßen alles ist. Mit der realen Beziehung der Kreatur zu Gott als der causa formalis muß die Kreatur auch in realer Beziehung stehen zu Gott als der causa efficiens. So ist es auch bei der Idee des Künstlers. Die Kreatur hat von ein und demselben Urheber ihr wesensmäßiges Sein und ihre Existenz in der Außenwelt. Aber es sind keine unterschiedenen oder trennbaren Bestandteile. Von ein und demselben geht gleichzeitig Sein und Wesenheit aus als von der „causa exemplari et formali et ut a causa efffciente".

II. Das Problem der Realdistinktio.

Die Frage von der Indifferenz der kreatürlichen Wesenheit zum Sein und Nichtsein führt uns zum Problem der Realdistinktio. Das Problem von der realen Unterscheidung steht in innigstem Zusammenhang mit der Frage nach der Indifferenz der Wesenheit zum Sein und Nichtsein, und seine Entscheidung ist in der letzteren Frage vorgezeichnet. Wenn nämlich überhaupt keine Indifferenz der kreatürlichen Wesenheit zum Sein und Nichtsein bestünde, dann würde das Problem von der realen Unterscheidung ganz wegfallen, denn dann hätten wir eine absolute Deckungsgleichheit und Identität zwischen der kreatürlichen Wesenheit und ihrer Existenz. Es würde sich, wie bei Gott, die Gleichung ergeben: Wesenheit = Existenz, und die Wesenheit der Kreatur wäre mit ihrer Existenz identisch, wie ein und derselbe Wert mit sich selbst identisch ist. — Wir sahen nun, daß die Wesenheit der Kreatur im Sinne der absoluten Seinsnegation keine Indifferenz zum Sein und Nichtsein zeigt, wir sahen aber auch, daß die Wesenheit der Kreatur nicht notwendig aus sich heraus auf die Existenz determiniert ist. Unter dieser Voraussetzung bleibt dann die Frage noch offen, ob die Wesenheit, welche in ihre Existenz eingetreten ist, mit dieser identisch ist oder nicht.

Die Ansichten Heinrichs von Gent[87] über diese Fragen sind uns schon an verschiedenen Stellen in gelegentlichen Bemerkungen be-

[87] Vgl. besonders oben: Die Lehre von der Identität der Kreatur mit ihrem Sein. S. 73—78, ferner die Lehre von der Indifferenz der Wesenheit zum Sein und Nichtsein, S. 79—82.

gegnet und wir werden auch noch später auf solche stoßen. Nach der Lehre dieses Scholastikers ist in keinem kreatürlichen Dinge das Sein etwas real Unterschiedenes von der Wesenheit. Das Sein ist nicht als ein Additum der Wesenheit aufzufassen, vielmehr ist die Existenz nichts anderes, als die durch den göttlichen Willen in die Existenz hineingesetzte Wesenheit. Insofern aber, streng formal betrachtet, die Wesenheit für sich allein auf den göttlichen Intellekt zurückgeht, während die Existenz ihren formalen Grund im göttlichen Willen hat, und da ferner die Wesenheit der Kreatur nicht notwendig die Existenz verlangt, so müssen wir nicht nur einen rationalen, sondern auch einen intentionalen Unterschied zwischen dem Sein der Wesenheit und ihrem existentiellen Sein feststellen. Da aber die Existenz ihren Grund in der realisierten Wesenheit hat, so bleibt für Heinrich von Gent ein sachlicher Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz ausgeschlossen.

Wir wenden uns nun der Lehre Gottfrieds von Fontaines zu, sowie der Lehre Jakobs von Viterbo.

a) Die Lehre von der realen Unterscheidung zwischen Sein und Wesenheit.

1. Die Lehre des Gottfried von Fontaines [88].

Wenn wir die Voraussetzung der realen Unterscheidung von Sein und Wesenheit machen, dann muß die Kreatur auf Grund ihrer Wesenheit, wenn die Wesenheit kein Nichts darstellen soll, ein echtes Sein besitzen, bevor die Kreatur durch den Willen Gottes in die Existenz der Naturdinge eintritt. Im Zusammenhang mit diesem Gedanken legen sich Gottfried von Fontaines und Jakob von Viterbo die Frage von der realen Unterscheidung vor.

Zur Form der Darstellung sei bemerkt, daß Gottfried von Fontanes seine Untersuchungen mit drei Objektionen von Vertretern der realen Unterscheidung beginnt. Die erste Schwierigkeit geht aus von der realen Beziehung der kreatürlichen Wesenheit zu Gott, die zweite beruht auf der Proportion von Materie zur Form und der Wesenheit zum Sein, die dritte Objektion versucht, aus dem Umstand, daß die Wesenheit ein Prädikament ist, den realen Unter-

[88] „Utrum creatura possit dici ens ratione suae essentiae, cum ipsa est non ens quantum ad esse existentiae." Vgl. G. v. Fontaines, Quodl. III, 1.

schied von Sein und Wesenheit darzutun. Von diesen Objektionen aus ergeben sich also die Fragen: 1. Stellt die kreatürliche Wesenheit als Fundament der realen und ewigen Beziehung der Kreatur zu Gottes formaler und vorbildlicher Kausalität eine objektive Realität und ein wirkliches Sein dar? 2. Ist die Zusammensetzung aus Sein und Wesenheit eine reale Zusammensetzung von real verschiedenen Komponenten? 3. Inwiefern kann die Wesenheit als Prädikament angesprochen werden, weshalb ihr eigene Realität zuzuerkennen wäre? — Den Beweis, daß Sein und Wesenheit sich nicht real unterscheiden, gliedert Gottfried von Fontaines in vier Artikel. Wenn Sein und Wesenheit sich real unterscheiden sollen, dann müssen vier Forderungen erfüllt sein: 1. Das Sein als solches und für sich allein betrachtet, muß auch außerhalb des Intellektes existieren. 2. Die Gestalt des Seins muß in allen Dingen einheitlich sein. 3. Sein und Wesenheit müssen verschiedene Dinge bezeichnen. 4. In den Dingen muß eine reale Zusammensetzung des Seins zur Wesenheit sein. Alle diese vier Forderungen aber können nicht erfüllt werden. Also gibt es keine reale Unterscheidung von Sein und Wesenheit in den kreatürlichen Dingen.

Kein Universale hat ein absolutes, durch sich existierendes reales Sein. Da das Sein, an sich betrachtet, ein Universale ist, so hat also auch das Sein keine absolute Existenz. Das Universale ist die Bedingung für den Intellekt, insofern er erkennt und nicht für die Sache, insofern sie existiert. Wenn das Sein als Universale real existieren würde, dann gäbe es nur dieses eine Sein, denn außer dem Sein gibt es nichts. Wir kämen zum Parmenideischen Sein, was wir ablehnen müssen. Gottfried sagt, das Universale als real existierendes Sein wäre auch die Ursache alles Seins. Ist damit gemeint, daß dieses Universale in der realen Existenz seine eigene Ursache wäre, weil es ja alles Sein umfaßt, so ist das richtig. Meint man aber damit, daß dieses Universale auch die Ursache anderer Seinsdinge sei, so ist das ein Widerspruch zum Vorhergehenden, und die Folgerung fällt in sich zusammen, weil es ja dann kein anderes Sein gibt. Gleichwohl, nicht die Universialität der Aussage, sondern die Universalität der Vollkommenheit macht das eine bestimmte Sein zur Ursache alles Seins.

Ens, entitas, esse stellen keine Einheit des Intellektes dar, die über alle Dinge ausgesagt werden kann. Eine „ratio universalis et una", unter der mehrere Merkmale zusammengefaßt werden können, ist der Begriff der Gattung. Das Sein kann aber nicht die Gat-

tung für die Seinsdinge darstellen. Also ist das Sein keine „ratio universalis et una". Würde das Sein ein „unum ratione commune" bezeichnen, dann stände außerhalb des Begriffes Sein jedes bestimmte Sein. Das aber ist falsch, denn außer dem Sein gibt es nur das Nichts. — Dasjenige, was ein Genus zur Species bestimmt, ist nicht die Bestimmtheit der Gattung, ebenso, wie außerhalb der Bestimmtheit der Gattung die determinierten Species dieser Gattung stehen. Denn außerhalb der Bestimmtheit des Bestimmenden steht die Ratio dessen, was bestimmt wird. Außer dem „ens determinatum" steht das „ens indeterminatum", ebenso wie außerhalb der Bestimmungen, die das Sein zu einem bestimmten Einzelsein machen, die unbestimmte Ratio des allgemeinen Seins steht. Wesentlich also ist das Sein ein geistiger Begriff, der von sich aus und sofort in alle Einzelbestimmungen des Seins zerfällt, so daß mit dem Begriff Sein alles Sein bis zum individuellen Sein bezeichnet wird. Es steht also nichts außerhalb des Seins; also bezeichnet Sein schlechthin unter keiner speziellen Bestimmung das, was es wirklich bezeichnet.

Die Bestimmungen alles Seins kommen nur in der Bezeichnung, oder dem „esse significatum" überein. Dennoch ist das Sein zu den einzelnen Prädikamenten nicht rein aequivok, sondern die Dinge sind untereinander verbunden und einander zugeordnet, und auf ein Unum hingerichtet, dem sie verbunden werden. Dieses geordnete Verhältnis ist eine Proportion oder Analogie des Seins, im Sein sowohl, wie in der Bezeichnung. Unter Sein versteht man also nichts anderes, als eben das Ding selbst, mit dem das Sein verbunden wird.

Es stimmt nicht, wenn man sagt, daß esse bezeichne etwas anderes, je nachdem, ob es von dem Nomen oder dem Partizip abgeleitet ist. Wie man auch ein Wort, welches ein Partizip ist, in der Namenbedeutung auffassen möge, die bezeichnete Sache bleibt darum doch immer dieselbe. Also auch bei esse und ens. Die real unterschiedenen Bestandteile in einem Subjekt gehören entweder: 1. zur Wesenheit des Subjektes (z. B. Materie und Form im Kompositum), 2. oder sie sind an sich und wesensmäßig ein Concomitans der Wesenheit (z. B. das Proprium), 3. oder sie sind ein accidentaliter consequens der Wesenheit (z. B. accidens commune). Keiner der drei Fälle kann auf die Wesenheit hinsichtlich der Wesenheit angewandt werden. Es scheint also, daß sich das Sein von der Wesenheit real nicht unterscheidet. Wenn die Wesenheit, trotzdem

sie existiert, ohne das existentielle Sein erkannt werden kann, ja sogar unter dem Gegenteil der Existenz, dann verhält sich das existentielle Sein zur Wesenheit, wie ein „accidens commune". Wenn die Existenz der Kreatur nicht zu ihrer Wesenheit gehört, und unter dem Gegenteil erkannt werden kann, dann kann ein existierendes Ding auch für die Zeit der Existenz als Nichtsein aufgefaßt werden. Freilich kann ein Ding, insofern es existiert, nicht als nicht existierend aufgefaßt werden. Die Materie kann zwar sein und erkannt werden ohne diese bestimmte Form und auch unter einer entgegengesetzten, sie kann aber nicht erkannt werden unter dem Gegenteil jeglicher Form. Deshalb kann die Materie nicht ohne jede Form sein und auch nicht im Sein ohne jede Form erkannt werden. So ist es auch bei dem Verhältnis von Sein und Wesenheit.

Wenn man auch von einem „ens causatum", oder „ens in esse productum", oder „essentia in esse producta" spricht, so ist daraus doch nicht zu schließen, in einem Ens gäbe es mehrere, real unterschiedene Bestandteile, aus denen eine „res causata composita" entsteht, weil sie 1. ein Ens ist und 2. im Ens verursacht ist. Wir, die wir annehmen [89], alles Erschaffene sei ganz aus nichts hervorgebracht ohne eine Veränderung in der Ursache oder dem Verursachten, können nicht annehmen, das Verursachte sei in sich selbst ein Kompositum aus mehreren real unterschiedenen Naturen. Da die prima causa, die in ihrer Eigenursächlichkeit tätig ist, keines Subjektes bedarf, in dem das aufgenommen würde, was zunächst und an sich ihr Effekt ist, so braucht das Kausatum als solches und das Kausatum einer bestimmten Ursache kein Kompositum aus verschiedenen, real unterschiedenen Naturen zu sein, die in jeder Kreatur Sein und Wesenheit genannt werden. — Wenn dasjenige, was durch sich hervorgebracht wird, ein Kompositum sein muß aus zwei Komponenten, von denen eine sachlich als Akt — hier das Sein — zu bewerten ist, dann ergeben sich zwei Möglichkeiten. Die beiden Komponenten bilden 1. entweder ein „unum per se", oder 2. ein „unum per accidens". Ein unum per se hat eine vollkommene Wesenheit. Beide Komponenten gehören wesensmäßig zu diesem unum per se. Das ist nur möglich, wenn eine Komponente schlechthin und nur in Potenz ist, und die andere schlechthin nur Akt ist, z. B. Materie und Form in der Gattung der Substanz. — Bei dem unum per accidens hat eine Komponente einen Akt an

[89] Vgl. dazu Anm. 69, S. 72.

sich. Die zweite ist ein „superadditum" der ersten und gilt auch irgendwie als Akt. Bestandteile, die irgendwie ein Sein in actu sind, können kein unum per se bilden, zu dessen Wesenheit und ratio definitiva beide Bestandteile gehören. Eine „potentia respectu alicuius" ist nämlich 1. entweder schlechthin nur Potenz, und ihr Objekt schlechthin Akt und substantielle Form, oder 2. relative Potentialität und schlechthin Akt, ihr Objekt aber relativer Akt und akzidentelle Form. Ein Mittelding zwischen schlechthinniger und relativer Potenz gibt es nicht, also auch nicht zwischen schlechthinigem Akt und relativem Akt. Wenn also Sein und Wesenheit verschiedene Dinge sind, dann bilden sie entweder ein unum per se oder ein unum per accidens. Bilden sie ein unum per se, dann wäre das Sein selbst die substantielle Form; das Sein gehörte ersthinig zur Wesenheit des Kompositums; die Wesenheit selbst aus Materie und Form wäre schlechthin Potenz in der Gattung der Substanz. So gäbe es nur materia prima. Bilden sie ein unum per accidens, dann wäre die Wesenheit schlechthin Akt und das Sein wäre ein Akzidens schlechthin. Das ist nicht möglich, denn dann hätte das Akzidens zuerst das Sein. Das Subjekt aber hat naturgemäß und an sich vor dem Akzidens das Sein der Wesenheit und Existenz. Nur das ist in Potenz, was in Potenz zum Akt und zur Form ist, und nur das ist in actu, was eine Form hat. Was in Potenz zur substantiellen Form ist, das kann Substanz werden, was in Potenz zur akzidentellen Form ist, das kann ein Akzidenz werden. Die Potentialität zum Sein entspricht der Potentialität zur Form. Also ist das wesensmäßige und existentielle Sein real dasselbe.

Wie ist nun der Satz zu verstehen: Eine Wesenheit, die nicht ist, kann sein „per productionem sui"? Eine Wesenheit ist nicht aktual im Außending selbst, sondern nur in der Potenz eines Agens, das virtual die Wesenheit hervorbringen kann, indem es sie als eigene Nachbildung schlechthin in das Sein hineinsetzt. Alles das kann zum Sein gelangen durch ein Agens, was keinen inneren Widerspruch in sich einschließt. Nur das ist möglich, was der Terminus für die Tätigkeit eines Agens sein kann, d. h. was keinen inneren Widerspruch in sich einschließt. Die Wesenheit der Kreatur ist eine Möglichkeit zum Sein, insofern sie nach der göttlichen Idee etwas Angleichbares der göttlichen Wesenheit ist[90]). Bevor

[90] „Ipsa igitur essentia creaturae cum non existit dicitur possibile ad esse, in quantum dicit quid sive in quantum intelligitur secundum rationem idealem in

die Wesenheit das Sein hat, ist sie der Terminus für die göttliche Tätigkeit, der sie aus nichts, ohne ein materielles Prinzip zu benötigen, hervorbringen kann. Das Sein selbst begreift man, indem man dieselbe Wesenheit betrachtet, insofern sie der Terminus für die göttliche Tätigkeit ist, welche sie wirklich aus nichts hervorbringt. Insofern diese Wesenheit als Gleichnis Gottes, von Gott hervorgebracht ist, ist das Sein der Wesenheit ein esse participatum. Insofern sie ein Simile Gottes ist, steht sie hinter der göttlichen Vollkommenheit zurück [91]. — Wie aber kann die Wesenheit unter ihrem Gegenteil erkannt werden? Die reale Unterscheidung besteht nicht zu Recht, aber auch eine intentionale Unterscheidung ist nicht annehmbar. Wer die intentionale Unterscheidung annimmt, muß sich dazu bekennen, daß die Wesenheit unter entgegengesetzten Werten nicht nur erkannt werden, sondern auch sein kann. Dafür wäre aber erst eine Änderung erforderlich, sowohl hinsichtlich des Terminus für den Respektus der Umwandlung, wie auch beim Fundament. Das ist unmöglich, denn Gott ist der Terminus dieses Respektus und das Fundament ist das Sein der Wesenheit, die bestehen bleibt. Deshalb kann die Wesenheit nicht unter dem Nichtsein der Existenz erkannt werden, also ist die reale Unterscheidung falsch, und ebenso viel, wie man von der Wesenheit erkennt, soviel erkennt man auch vom Sein.

Es wurde behauptet: Das Sein ist etwas anderes als die Wesenheit, ebenso wie die Form etwas anderes ist als die Materie. Als Grund wurde angegeben: Die Wesenheit selbst ist von sich aus in Potenz zum Sein und Nichtsein, wie die Materie zur Form und ihrer Privatio. — Dazu ist zu sagen: Wenn bei der Kreatio ein Kompositum aus Materie und Form entsteht, dann wird die Materie dem Sein der Wesenheit gemäß entstehen. Die Materie selbst war vorher in Potenz zu diesem Sein der Wesenheit und fähig, dieses Sein

---

Deo ut quid assimilabile divinae essentiae in actu et ut quid simile in potentia." Vgl. Gottfr. v. Fontaines, Quodl. III, 1.

[91] „Unde non debet intelligi essentia creaturae ut aliquid potentiale substratum per modum materiae, ipsum vero esse ut aliquid receptum in illo ad modum formae, nec sic intelligitur essentia participare esse; — sed intelligi debet essentia antequam sit, ut potentiale objectum sive terminus divinae actionis, de nihilo et non de aliquo ut de materiali principio producibile. Ipsum vero esse intelligitur intelligendo eandem essentiam ut est actuale objectum et terminus actionis Dei ipsam de nihilo producentis, ut ipsa essentia in quantum est divina similitudo producta a Deo sit quoddam esse participatum in quantum est similitudo deficiens a divina perfectione infinita." Vgl. Gottfr. v. Fontaines, Quodl. III, 1

vom Agens zu empfangen, auch unter der Voraussetzung, daß sie diesem Sein nach von Ewigkeit her bestünde. Jedem Ding kommt nämlich das zuerst zu, was es aus sich selbst hat, und nicht das, was es aus einem andern hat. So war die Wesenheit der Materie zunächst in Potenz zum Sein der Wesenheit, bevor sie das Sein der Wesenheit gehabt hat. Die Verbindung der Wesenheit mit diesem bestimmten existentiellen Sein ist nicht gleichbedeutend mit dem Werden der Wesenheit selbst in ihrem Sein der Wesenheit. Hier liegt ein realer Unterschied vor. Die Wesenheit der Materie, die in das Sein der Wesenheit und Existenz hineingestellt ist, war also vorher in Potenz zu diesen zwei Seinsweisen, d. h. in der Potenz des Agens, nämlich Gottes. — Wenn das Objekt, zu dem die Materie in Potenz ist, real verschieden ist von der Materie, dann ist auch das Wesenheitssein der Materie etwas real Unterschiedenes von der Materie, da ja so die zu erschaffende Materie in Potenz ist zum materiellen Sein der Wesenheit. Wenn wir also sagen, die Wesenheit ist in Potenz zum Sein und Nichtsein, dann muß das ebenso gelten vom Sein der Wesenheit wie vom Sein der Existenz. Aus dem Umstand, daß die Wesenheit sein und nicht sein kann, ist keine reale Unterscheidung zu erweisen, denn die Wesenheit kann niemals das existentielle Sein haben, ohne das Sein der Wesenheit und umgekehrt zu besitzen. Aus der Potentialität der Wesenheit zum Sein der Wesenheit läßt sich keine reale Unterscheidung zwischen Wesenheit und Sein der Wesenheit ableiten. Die Potentialität der Wesenheit zur Existenz ist nicht anders geartet, wie ihre Potentialität zum Sein der Wesenheit. Die Potentialität aus sich heraus bezeichnet nur die innere Widerspruchslosigkeit. Zu gleicher Zeit ist ein Ding in Potenz zum Besitz der Wesenheit und Existenz, denn es handelt sich um ein und dasselbe, um eine Idee Gottes, die keine Widersprüche aufweist. Ein aktuales Sein kann zu einem aktualen Nichtsein werden, wenn Gott seinen Einfluß von dem aktualen Sein wegnimmt und es in das reine Nichts fallen läßt. Weil Sein und Wesenheit sich real nicht unterscheiden, so ist bei einem Ding, welches kein Ens ist hinsichtlich des existentiellen Seins, das Ding selbst und in sich selbst ein Nichts in actu. Nur virtual ist das Ding in seiner Ursache. Insofern ist es ein Etwas, nämlich als Potentialität zur Wesenheit und Existenz in gleichem Maße.

Die Anschauungen der Gegner Gottfrieds mögen hier kurz zusammengestellt werden. 1. Jenes Ding ist ein Sein der Wesenheit

nach, welches in sich eine Washeit und prädikamentale Wesenheit ist, die sich indifferent verhält zum Sein und Nichtsein. 2. Ein Ding wird als Sein der Existenz bezeichnet durch Comparatio zur causa agens, insofern dieses Ding aktual der Effekt dieser Kausa ist und von ihr zum Sein bestimmt ist. 3. Aus diesen beiden Bestimmungen des essentiellen und existentiellen Seins ergibt sich in der Kreatur eine Zusammensetzung aus Sein und Wesenheit und ein „recessus a simplicitate primi". 4. Die Wesenheit ist nicht ihr Sein. 5. Sein und Wesenheit unterscheiden sich wenigstens intentional, wie die Relatio und ihr Fundament. 6. Das Sein drückt eine Beziehung der Kreatur zu Gott als seine Ursache aus, insofern das Sein der aktuale Effekt Gottes ist. Die Wesenheit selbst aber bezeichnet das, was ein Ding ist, eine Wesenheit in sich selbst. Insofern ein Ding eben eine Wesenheit in sich selbst hat, ist es ein ens reale ohne das Sein der Existenz.

Diesen Anschauungen stellt Gottfried seine eigenen Thesen entgegen. 1. Durch einen Respektus hat ein Ding kein Sein schlechthin und im absoluten Sinne, sondern ein Bezogenheitssein. 2. Die Tätigkeit eines Agens wird nicht durch sich auf einen Respectus terminiert oder auf ein „respectivum". 3. Die Tätigkeit des Schöpfers terminiert auf das geschöpfliche Sein. 4. Jede Beziehung setzt in ihrem Sein das Sein des Fundamentes voraus. Erst muß die Wesenheit sein, bevor sie eine Beziehung zum Sein hat. 5. Außerhalb jenes Respectus, durch den eine existierende Wesenheit aktual in Beziehung zu ihrer Ursache steht, muß es in der Wesenheit etwas geben, wodurch diese formal zum Sein schlechthin und im absoluten Sinn bestimmt wird. 6. Das Sein der Existenz ist nicht wie ein realer Respectus, der in der Wesenheit fundiert ist und eine Compositio mit der Wesenheit bildet. Die reale Unterscheidung leugnen und dennoch behaupten, ein Ding ohne existentielles Sein könne seiner Wesenheit nach etwas sein, ist ein Widerspruch. Jeder Respectus setzt voraus, daß sein Fundament gleichzeitig mit dem Terminus im Sein steht. Da die Wesenheit immer in ihrem Wesenheitssein als dem Fundament verharrt, und auch Gott als Terminus bleibt, so bleibt der Respectus. Also würde das Sein ewig bleiben. Diese Folgerung ist aber das Gegenteil von dem, womit man die reale Unterscheidung beweisen will: Die Wesenheit kann bestehen bleiben, während das Sein nicht bleibt. — Das Sein kann keine absolute Sache bezeichnen, die von der Wesenheit verschieden ist. Kein realer Respekt ist nur ein Sein, und das Sein ist kein realer

Respekt in der Wesenheit, weil sonst das Sein sich selbst voraussetzen würde.

Das Resultat der Untersuchung läßt sich zusammenfassen: 1. Sein und Wesenheit sind real dasselbe. 2. Man hat soviel Erkenntnis von der Wesenheit, wie man Erkenntnis vom Sein hat. 3. Eine nicht existierende Sache ist schlechthin ein Nichtsein [92].

2. Die Lehre von der realen Unterscheidung nach Jakob von Viterbo [93].

Wir wenden uns nun der Lehre Jakobs von Viterbo zu. Seine Questio zeigt im wesentlichen denselben Aufbau wie die Gottfrieds von Fontaines.

Ist die kreatürliche Wesenheit ein echtes reales Sein, bevor sie ein Sein in effectu hat? Die Frage scheint bejaht werden zu müssen, wenn wir von dem Objekt der Wissenschaften [94] ausgehen. Das motivierende Objekt (der Wissenschaft) des Intellektes ist ein echtes wirkliches Sein. Die kreatürliche Wesenheit ist vor ihrem effektiven Sein ein solches Objekt. Die Wissenschaft sieht ja von der Existenz der Dinge ab. Also scheint die kreatürliche Wesenheit vor ihrer effektiven Existenz ein wahres wirkliches Sein darzustellen.

Dem steht gegenüber, daß ein echtes wirkliches Sein ein Susceptivum von realen Akzidentien ist. Die kreatürliche Wesenheit ist aber vor ihrem effektiven Sein kein Susceptivum von realen Akzidentien. Das würde z. B. bei der menschlichen Natur eklatante Widersprüche ergeben. Wie ist das Problem zu lösen?

Zunächst müssen wir für das innere Verständnis unseres Problems noch einige Bemerkungen vorausschicken. Augustinus [95]

---

[92] „Hoc igitur modo loquendo de esse et quocumque alio modo quo ponitur differentia ipsius esse ad essentiam secundum rem aut per intentionem relicto, teneamus ut praedictum est quod esse et essentia id idem sunt, ita quod quantum intelligitur de essentia tantum intelligitur de esse. Et idio cum ponitur res non existens ponitur simpliciter non ens, ita etiam quod secundum esse essentiae non potest dici ens; et sic patet veritas et solutio quaestionis praemissae." Vergl. Gottfr. v. Fontaines, Quodl. III, 1.

[93] „Quinto quaeritur, utrum essentia creaturae antequam habeat esse in effectu, sit verum ens reale." Vergl. Jakob v. Viterbo, Quodl. I, 5.

[94] Vgl. Augustinus, De Trinitate l. V, c. 2; vgl. auch oben S. 79, S. 83.

[95] „Proinde, antequam res fierent, et erant, et non erant: erant in Dei scientia, non erant in sua natura." Vgl. Augustini de Genesi l. V, c. 18 (P. L., vol. 34).

sagt in seinem Werk über die Genesis: „Antequam creature fierent erant et non erant; erant in Dei scientia, non erant in sua natura.“[96]) Bevor die Dinge der Kreatur wurden, waren sie im Wissen Gottes, aber sie waren nicht in ihrer Natur. Gott aber erkennt die Kreatur, indem er seine Wesenheit erkennt. Er würde aber das von ihm Verschiedene nicht durch seine Wesenheit erkennen, wenn es nicht irgendwie in seiner Wesenheit wäre.

Die göttliche Wesenheit aber kann zweifach betrachtet werden: 1. als Wesenheit, 2. als Potentia und Ursache. Entsprechend der doppelten Betrachtungsweise sind die geschöpflichen Dinge zweifach in der göttlichen Wesenheit, nämlich in der formalen Wesenheit und in der Macht Gottes. Insofern die kreatürlichen Dinge in der göttlichen Wesenheit als Wesenheit sind, gelten sie nicht als von Gott verschieden, sondern sind dasselbe wie die göttliche Wesenheit. In dieser Auffassung ist die Kreatur nichts anderes als die schöpferische Wesenheit, denn die Wesenheit besagt keinen Respektus zu einem Außenobjekt. — Nach der zweiten Auffassung, d. h. insofern die geschöpflichen Dinge in der göttlichen Wesenheit sind, insofern diese Macht und Ursache ist, gelten sie als von Gott unterschieden. Potentia und Ursache nämlich besagen einen Respektus zu einem Außenobjekt und zu einem andern unterschiedenen Objekt. — Aber nach jeder der beiden Arten erkennt Gott die Dinge und weiß um sie als Inhalt seiner Wesenheit und Macht. Die Dinge sind somit auch auf zweifache Weise im göttlichen Wissen. Einmal erkennt Gott die Dinge, wie sie nicht von ihm verschieden sind. Diese Erkenntnis ist keine andere, wie die Erkenntnis seiner eigenen Vollkommenheiten. Die zweite Erkenntnis der kreatürlichen Dinge durch Gott ist ihre Erkenntnis in ihrer Verschiedenheit von ihm. Das ist im eigentlichen Sinne Erkenntnis der Kreatur. Die Kreatur in ihrer Nichtunterschiedenheit von Gott ist offenbar ein wahres Ding, weil sie die göttliche Wesenheit selbst ist. Hier besteht kein Zweifel. Die Schwierigkeit des Problems besteht vielmehr in der Verschiedenheit der Kreatur von Gott. Die Frage dreht sich also darum: Ist die kreatürliche Wesenheit in ihrer Verschiedenheit von Gott ein wirkliches Ding, bevor sie das Sein in effectu hat?

Es scheint, daß die kreatürliche Wesenheit vor ihrem aktualen Sein ein Ding ist, nicht schlechthin, sondern unter einer Bestim-

---

[96]) Vgl. Jakob von Viterbo, Quodl. I, 5.

mung, d. h. als erkanntes Objekt. Es wurde behauptet, daß die Dinge vor ihrem aktualen Sein auf zweifache Weise im Wissen Gottes sind. Die Dinge sind damit Objekt der göttlichen Erkenntnis. Als erkanntes Objekt aber müssen sie etwas sein, denn das absolute Nichts kann nicht erkannt werden. Es ist also klar, daß die Kreatur vor ihrem effektiven Sein etwas ist als erkanntes Objekt. — Wir müssen nochmals näher darauf eingehen, wie Gott die Kreatur erkennt. Man muß sich vor Augen halten, daß Gott die vollkommenste Erkenntnisart zukommt, da ihm die höchste Vornehmheit und Gutheit eignet. Die höchste Erkenntnisart aber ist das kausale Erkennen (cosgnoscere per causam). Gott ist für alles die erste und höchste, gemeinsame und eigene Ursache; die göttliche Wesenheit selbst enthält jede Ursache und jede Art von Kausalität in sich. Deshalb erkennt Gott das von sich Verschiedene durch seine Wesenheit, indem er nämlich seine Wesenheit erkennt, nicht nur insofern sie Wesenheit ist, sondern auch, insofern sie Ursache ist. Etwas ursächlich wissen, bedeutet nicht nur die Erkenntnis dessen was Ursache ist, sondern auch insofern es Ursache ist und weil es dessen Ursache ist. Aus dieser Erkenntnis heraus, durch welche Gott als Ursache das von sich Verschiedene erkennt, werden die rationes ideales genommen. Denn die Idee, allgemein gesprochen, ist die göttliche Wesenheit selbst, insofern sie von Gott als von andern nachahmbar erkannt ist und folglich, insofern er Ursache ist, weil das Nachahmbare den Charakter der Ursache hat. Nach dem verschiedenen Modus und Grad der Nachahmbarkeit bemißt man den Unterschied der ideellen Rationes. Demnach ist das objectum cognitum der göttlichen Erkenntnis, durch welche Gott als Ursache die Kreatur durch seine Wesenheit erkennt, die Wesenheit selbst, welche der Grund für die Erkenntnis von den Effekten Gottes, d. h. der Kreaturen ist. Der Grund der Erkenntnis aber übersteigt immer das Erkannte. Wie Nichts seine eigene Ursache ist, so ist auch Nichts der Grund für seine Selbsterkenntnis als Ursache. Wenn wir auch sagen, daß Gott sich durch seine Wesenheit erkennt, und daß die Wesenheit selbst die Ursache seiner Selbsterkenntnis ist, so soll damit nicht gesagt werden, daß die Wesenheit selbst sich selbst Ursache sei, sondern daß nichts anderes für ihn Grund der Erkenntnis ist. Wenn Gott also die Kreaturen durch seine Wesenheit erkennt, insofern sie Ursache ist, dann muß ein von der göttlichen Wesenheit Verschiedenes das erkannte Objekt sein. Das kann aber nur das Geschaffene sein. Deshalb ist die

Kreatur vor ihrem effektiven Sein ein Ding als erkanntes Objekt und als eine Verschiedenheit von Gott. Das kommt mit der Behauptung überein, daß die Kreaturen vor ihrem effektiven Sein als Vorbilder wirkliche Dinge sind. Das Vorbild aber der Kreaturen ist, wie man sagt, radicaliter zwar die göttliche Wesenheit selbst, insofern sie nachahmbar ist, und insoweit sie virtual die Kreatur enthält. Kompletiv und formaliter aber ist die Idee nichts anderes als die göttliche Wesenheit, insofern sie von Gott selbst als nachahmbar erkannt ist. Die Idee ist nämlich ein intellektuelles Gefüge.

Es steht weiter zu bedenken, daß zu einem erkannten Objekt nicht dessen aktuale Existenz gehört, sondern daß seine reine Möglichkeit genügt. Die göttliche Erkenntnis wird nicht von den Dingen verursacht, sondern jene verursacht die Dinge. Man kann also sagen, daß die Kreaturen unter der Bestimmung als mögliche Dinge und zwar möglich durch die göttliche Macht vor ihrem effektiven Sein wirkliche Dinge sind. Die Kreaturen werden als Möglichkeiten ein Sein genannt, auch insofern sie von Gott verschieden sind. Zur Erläuterung dient als Vergleich die Form, insofern sie in der Potenz der Materie ist. Vor ihrem effektiven Sein ist die Form etwas als Möglichkeit in der Potenz der Materie, auch insofern sie von der Materie verschieden ist. Die Übertragung der Materie in den Akt verleiht der Materie keine Vielheit, sondern eine Vollkommenheit im Sein. So sind auch die Kreaturen vor ihrem aktualen Sein irgendwie Dinge als Möglichkeiten in der Macht Gottes, und die Kreatio verleiht keine Vielheit, sondern eine Vollkommenheit im Sein. Nach dem aktualen Sein der Kreatur ist Gott und Kreatur; vorher war die Kreatur gleichzeitig mit Gott, d. h. sie war möglich in der Macht Gottes und folglich war sie erkannt im göttlichen Wissen.

Waren die kreatürlichen Dinge vor ihrem effektiven Sein zum Genus oder Prädikament gehörig? Nach Simplicius gehört zur prädikamentalen Zugehörigkeit eines Dinges nicht dessen aktuale Existenz, sondern nur seine Möglichkeit und sein Erkanntsein. Allerdings bildet Gott keinen Gattungsbegriff. Wir werfen wieder die Frage auf: Ist die kreatürliche Wesenheit, bevor sie das Sein in effectu hat, ein wahres reales Sein?

1. Die erste Untersuchung geht um das „verum". Ob nun etwas wahr genannt wird im Vergleich zur Ursache, insofern, weil es ein Mögliches und kein Fiktum ist durch eine Ursache, oder ob etwas

wahr genannt wird im Vergleich zum Intellekt, insofern, weil es ein Erkanntes oder Erkennbares ist, so kann schlechthin zugegeben werden, daß die kreatürliche Wesenheit vor ihrem effektiven Sein wahr ist. 2. Die zweite Frage geht um das Ens. Man muß wissen, daß die Frage im uneigentlichen Sinne gestellt ist, ob die Wesenheit ein Ens ist. Denn ein Konkretum wird im eigentlichen Sinne nicht für ein Abstraktum gesetzt. Eigentlih lautet die Frage: Ist die Kreatur ein Ens? Wenn man das aber igrendwie gelten lassen kann, dann kann man sagen, daß die kreatürliche Wesenheit vor ihrem effektiven Sein ein Ens ist mit den gegebenen Bestimmungen, d. h. als Möglichkeit und als etwas Erkanntes. 3. Die dritte Frage gilt der Untersuchung des „reale". Die kreatürliche Wesenheit ist etwas Reales und ein Ding, bevor sie in actu ist, mit den obigen Bestimmungen, aber nicht absolut gesprochen. Schlechthin kann nicht gesagt werden, daß die Wesenheit eine Wesenheit ist, bevor sie das Sein in effectu hat. Sondern sie wird mit den obigen Bedingungen verifiziert. Zur Möglichkeit von Aussagen über nicht real existierende Dinge genügt darum die Möglichkeit dieser Dinge.

Zur weiteren Erläuterung unserer These führen wir noch fünf Einwürfe an. 1. Es wurde gesagt, daß die Kreatur vor ihrem Sein in actu von Gott verschieden ist. Das muß gesagt werden, damit auf die Kreatur der Respektus der Idee, welche ewig ist, terminiert wird. Aber auf das, was nicht ist, kann kein anderes Unterschiedenes von jemand terminiert werden, noch kann zu diesem ein Respektus terminiert werden. Die Kreatur aber ist nicht vor ihrem Sein in effectu. Wenn nämlich über etwas absolut und schlechthin gesprochen wird, so meint man das aktuale Sein. — — Vor dem Sein in actu ist die Kreatur als ein Mögliches; als solches ist sie von Gott verschieden und als solches wird auf die Kreatur der Respektus der Idee terminiert. Weil der Respektus der Idee ein solcher der Vernunft ist, so kommt es nicht darauf an, was die Idee betrifft, ob das, worauf der Respektus terminiert wird, dem Akt oder der Potenz nach ist. Ja, die Idee selbst verhält sich in Gott auf gleiche Weise zu den möglichen wie zu den tatsächlichen Dingen. Aber die Kreatur zeigt nicht das gleiche Verhalten als Möglichkeit und als Wirklichkeit.

2. Dem Satze, daß Gott die Dinge, bevor er sie schuf, nicht außer sich erkannte, scheint entgegenzustehen, daß Gott die Kreatur erkennt, wie sie von ihm verschieden ist und folglich, wie sie außerhalb von ihm ist. Er kennt nämlich nach außen nicht durch

lokale Distanz, sondern durch wesensmäßige Distanz. — In der göttlichen Erkenntnis der Kreatur gibt es eine Ratio des Erkennens, nämlich die göttliche Wesenheit, insofern sie Ursache ist und das erkannte Objekt, nämlich die Kreatur. Was die Ratio des Erkennens anbetrifft, so erkennt Gott kein Außending, weil er nicht durch etwas erkennt, was von ihm verschieden ist. Was aber das erkannte Objekt betrifft, so erkennt Gott das Außending, d. h. die Kreatur in ihrer Verschiedenheit von Gott. Dennoch, absolut gesprochen, erkennt Gott nichts außer sich, weil die Ratio des Erkennens in Gott, nämlich seine Wesenheit als Ursache, auch das erkannte Objekt ist. So sind es irgendwie 2 erkannte Objekte, nämlich die göttliche Wesenheit als Ursache und die Kreatur. Und irgendwie kann es ein Erkanntes genannt werden, weil Gott eins durch das andere erkennt. Wegen des formalen und prinzipiell Erkannten, was die göttliche Wesenheit ist, sagt man, daß Gott nichts außer sich erkenne. Die göttliche Wesenheit ist insofern das „obiectum principale et formale", die Kreatur aber das „secundarium et materiale". Dieser Unterschied ist aber nicht auf die Art und Weise der göttlichen Erkenntnis zu beziehen, sondern auf das Erkannte selbst.

3. Wenn die Kreaturen vor ihrem aktualen Sein wahre Dinge sind, so folgt, daß mit Gott etwas ewig ist. Das aber ist irrig. — Schlechthin und absolut ist Gott nichts gleich ewig, sondern unter einer näheren Bestimmung. Es hindert aber nicht, daß die Kreaturen als Möglichkeiten in der göttlichen Macht und als von ihm erkannte Objekte, von Ewigkeit her sind. In diesem Falle wird nämlich die Ewigkeit nicht gesetzt als Maß der kreatürlichen Dinge, sondern als Maß der göttlichen Macht und Erkenntnis.

4. Wie Gott von Ewigkeit her die Wesenheit der Dinge erkennt, so erkennt er auch ihr aktuales Sein, und wie er sie von Ewigkeit her als mögliche Dinge erkennt, so erkennt er sie auch in actu seiend. Und es scheint, daß mit der Annahme ewiger Wesenheiten der Dinge auch ein aktuales Sein der Dinge von Ewigkeit her angenommen werden muß. — Wie die Wesenheit der Kreatur von Ewigkeit her ist, insofern sie von Gott erkannt ist, so auch deren aktuales Sein. Von Ewigkeit her hat nämlich Gott das aktuale Sein der Kreatur erkannt, welche jetzt in actu ist, auf daß die Ewigkeit Maßstab sei für die Erkenntnis Gottes und nicht nur für die aktuale Existenz der Kreatur. Gott erkennt auch von Ewigkeit her das aktuale Sein der Kreatur in der Zeit. Die Wesenheit der Kreatur, wie auch die Kreatur selbst oder auch ihr Sein können

als ein Possibile oder als ein Aktuales aufgefaßt werden. Ob man Sein und Wesenheit als Potenz oder als Akt auffaßt, so sind sie doch von Ewigkeit her etwas Erkanntes, denn durch die aktuale Hervorbringung der Kreatur wird in der göttlichen Erkenntnis nichts Neues gesetzt, da diese sich gleichermaßen verhält zu dem Möglichen wie zu dem Wirklichen. Die Kreatur zeigt aber ein anderes Verhalten als Möglichkeit und als Wirklichkeit. Deshalb ist die Humanitas, insofern sie erkennbar ist, immer, ob sie nun als Möglichkeit oder als Wirklichkeit aufgefaßt wird. Wenn ein Nomen ein Ding importiert in Hinordnung auf den Intellekt — wie z. B. quidditas, welche die Wesenheit als erkennbar oder erkannt bezeichnet —, so kann schlechthin und absolut und ohne Determination gesagt werden, daß jenes Ding, bevor es ein effektives Ding ist, ewig ist. Deshalb kann von der Washeit der Kreatur gesagt werden, daß sie ewig ist, auch bevor sie in actu ist. Wenn die Erkenntnis Gottes auch im eigentlichen Sinne weder universal, noch partikulär ist, so erkennt Gott doch das Universale und das Partikuläre.

5. Die Kreaturen sind von Ewigkeit her nur dem Erkanntsein nach und nicht als wahres reales Sein außerhalb des Erkennenden. Was nur erkannt ist, das ist auch nur im Erkennenden. Die Kreatur ist also, insofern sie von Gott verschieden ist, kein Ding vor dem aktualen Sein. Sofern die Kreaturen als erkannt im erkennenden Gott sind, unterscheiden sie sich nicht von ihm. — Das Erkanntsein schließt ein Doppeltes in sich ein, nämlich das Erkannte und den Grund des Erkennens. Der Grund des Erkennens aber ist zweifach: Die erste Ratio ist der Conceptus des Intellektes selbst. Die zweite Ratio ergibt sich von seiten des Erkannten. Sie ist bisweilen vom Erkennenden verschieden, bisweilen nicht. In Gott ist der Grund des Erkennens von seiten des Erkennenden das Verbum, in dem er sich und alles andere erkennt. Der Grund des Erkennens von seiten des Erkannten ist die göttliche Wesenheit, sofern sie Ursache ist, welche Wesenheit, insofern sie erkannt ist, Idee genannt wird. Den Unterschied von Idee und Verbum brauchen wir hier nicht aufzuweisen. Wenn man also sagt, daß jenes, was dem Erkanntsein nach ist, nicht verschieden ist von dem Erkennenden, so ist das wahr, was die Ratio des Erkennens anbetrifft; aber die erkannte Sache selbst kann doch etwas Verschiedenes sein vom Erkennenden. Deshalb kann auch die Kreatur, als ein von Gott Erkanntes, vor dem aktualen Sein von Gott verschieden sein.

Im göttlichen Intellekt aber ist es so, daß er immer in actu ist und daß es für ihn keine motivierende Veranlassung gibt, sondern Gott erkennt durch sich selbst sich selbst und das andere von ihm verschiedene Sein. Wenn Gott als Selbstbeweger bezeichnet wird, so heißt das, Gott ist als absolut erster und reiner Akt nicht durch irgend etwas anderes im Akt. Deshalb ist auch zur göttlichen Erkenntnis eines Objektes nicht erforderlich, daß dieses Objekt in actu ist, welches zu dem zu erkennenden Objekt in einem Ursächlichkeits- oder Ähnlichkeitsverhältnis steht, wie es bei der göttlichen Wesenheit der Fall ist. Das zu erkennende Objekt selbst braucht nicht motivierender Anlaß für den Intellekt zu sein, sondern es genügt zu seiner Erkenntnis eine gewisse Stellvertretung in seiner Ursache und seinem Grunde. So trifft es zwar zu, daß die Erkenntnisgewinnung von einem Objekt nur möglich ist, insofern es Aktualität besitzt, aber diese Aktualität an sich braucht es nicht an sich zu haben, sondern es genügt, daß sie in einem anderen vorhanden ist.

Die endgültige Antwort ist also dahin zu geben, daß aus all den vorgebrachten Gründen nicht schlechthin und absolut auf ein wahres und reales Sein der kreatürlichen Wesenheit vor dem Sein in effectu geschlossen werden darf, da in Gott erkennendes Subjekt, erkanntes Objekt und Erkenntnismotiv real identisch zusammenfallen.

b) Die reale Unterscheidung und das Wesen der Kreatur.

Fast immer, wenn das Problem der realen Unterscheidung von Sein und Wesenheit aufgeworfen wird, fühlt der Philosoph, gedrängt von der Verpflichtung, den grundlegenden Unterschied zwischen Gott und Kreatur aufrecht zu erhalten, seine Forschung in eine gewisse Richtung gedrängt. Das war der Fall, solange das Problem der realen Unterscheidung in seiner präzisen Formulierung bestand. Man sah den formal grundlegenden Unterschied zwischen Gott und Kreatur in der absoluten Selbstidentität Gottes mit seinem Sein und der realen Unterscheidung von Sein und Wesenheit in der Kreatur, wodurch in diese eine nur relative Selbsteinheit hineingetragen wird. Man hielt die Formalität der Kreatur untrennbar an die reale Unterscheidung gebunden. Dadurch ergab sich für die Leugner der realen Unterscheidung die Aufgabe, die Möglichkeit einer Kreatur durch die Schöpfertat Gottes auch ohne den realen

Unterschied darzutun. Die Frage: Wie bleibt das Wesen der Kreatur gewahrt, wenn Sein und Wesenheit sich nicht real von einander unterscheiden, soll uns jetzt beschäftigen.

1. Die Leugnung der realen Unterscheidung und die Möglichkeit einer Kreatur nach der Lehre Heinrichs von Gent[97].

Das Sein der Kreatur ist nicht absolut verschieden von der eigentlichen Wesenheit der Kreatur. Vielmehr hat die Kreatur selbst durch ihre Wesenheit, wodurch sie das ist, was sie ist, das Sein, nicht insofern die Wesenheit an sich und absolut betrachtet ist, sondern in ihrer Hinordnung und Vergleichung zur göttlichen Wesenheit. Insofern nämlich die kreatürliche Wesenheit selbst sachlich ohne ein absolutes Additum eine Ähnlichkeit der göttlichen Wesenheit gemäß der Bestimmtheit der formalen Ursache ist, kommt ihr das Sein der Wesenheit zu. Insofern aber dieselbe in sich selbst ohne jedes absolute Additum ein Effekt der göttlichen Wesenheit ist, sei es unmittelbar oder vermittels eines agens naturale gemäß der bewirkenden Ursache, kommt ihr das existentielle Sein zu. So gibt weder das Sein der Wesenheit, noch das Sein der Existenz zur Wesenheit der Kreatur etwas formal Absolutes hinzu, sondern nur einen Respektus zu einem anderen Subjekt.

Der weiteren Untersuchung über das Verhältnis von Sein zur Wesenheit müssen wir eine Untersuchung über das potentielle Sein vorausschicken.

Es ist etwas aus sich in zweifacher Weise ein potentielles Sein: erstens als solches, welches nur durch sich Subjekt der Umwandlung vom Nichtsein zum Sein ist und nicht als Terminus zu betrachten ist, zweitens als sein Terminus. Nach der ersten Art ist in den Naturdingen nur die Materie ein potentielles Sein, nach der zweiten Art aber ist nur die aus der Potentialität der Materie eduzierte Form oder das Kompositum selbst aus Materie und Form ein potentielles Sein. Allerdings ist es wahr, daß kein Agens ein potentielles Sein der ersten Art in das aktuale Sein der ersten Art setzen kann, ohne sich selbst oder ein anderes ihm als Form auf-

[97] „Utrum si ponens essentiam creaturae esse idem re cum suo esse, potest salvare creationem." Vergl. H. v. Gent, Quodl. X, 7.

zu prägen. In diesem Sinne ist etwas ein potentielles Sein nur im Hinblick auf die Form von der es das aktuale Sein nimmt. Auf diese Art kann ein potentielles Sein sehr wohl im Existenzakt sich befinden, so z. B. die „materia prima" in den Naturdingen, die ja, insofern sie das Subjekt einer naturhaften Umwandlung ist, kein Potentiale zum Sein schlechthin ist, sondern das existentielle Sein von Gott durch die Erschaffung als deren Terminus hat. Die Wesenheit ist aber nicht ein solches potentielles Sein im Hinblick auf das Sein der aktualen Existenz, weil sie nicht existieren kann in actu ohne ein solches Sein. — Nach der zweiten Art aber ist etwas ein potentielles Sein nicht im Hinblick auf eine ihm einzuprägende Form, sondern unter dem Hinblick auf die Tätigkeit des bewirkenden Subjektes, welche die „productio terminantis" ist. Deshalb ist die substantielle Form durch Generatio dem Akt nach unter dem Sein, weil sie der Terminus einer Tätigkeit ist, nämlich der Generatio. Deshalb hat sich das Sein nicht durch eine ihr aufgeprägte Form infolge der Umwandlung des Generans, noch durch die Kreatio. Wenn nach Averroes die Form aus der Potentialität der Materie eduziert wird, dann ist eine Generatio vorhanden; wenn die Form aber nicht aus der Materie hervorgebracht wird, dann liegt eine Kreatio vor.

Das Sein ist kein Genus, noch etwas im Genus, sondern nur das kann ein Genus sein, dem das Sein zukommt. Wir müssen also urteilen, daß das Sein kein absolutes Additum der kreatürlichen Wesenheit darstellt und ihm durch die Kreatio anhängt. Wir dürfen aber nicht sagen, daß die Wesenheit selbst aus sich allein und in ihrer Eigentümlichkeit ihr eigenes Sein sei, da wir das existentielle Sein der Kreatur als Effekt Gottes ansprechen müssen. Das existentielle Sein fügt zur Wesenheit nichts hinzu, sondern gibt ihr einen Respektus zum Efficiens. Insofern die Wesenheit als Geschöpf in effectu an der göttlichen Ähnlichkeit teilnimmt, partizipiert sie selbst in sich am existentiellen Sein.

Von Gott allein kann man sagen, daß er aus der Eigentümlichkeit seiner Wesenheit heraus ist. Er ist nämlich durch seine Wesenheit das Sein selbst, nicht nur im Sinne des wesensmäßigen Seins, sondern auch des existentiellen. Das gilt von keiner Kreatur. Dadurch gerade überragt die Einfachheit der göttlichen Wesenheit die Kreatur, welche nicht ist aus der Eigentümlichkeit ihrer Wesenheit heraus. Sie ist darum nicht selbst ihr Sein, sondern partizipiert es, insofern sie in ihrer Existenz ein Effekt und eine Ähnlichkeit

Gottes ist, allein bewirkt durch den Respektus zu Gott. Wegen dieser äußeren Partizipation gehört jenes Sein zum Prädikament des Akzidenz in der Weise, wie die Relationen ihrem Fundament akzidentell sind. Auf Grund einer Partizipation hat auch die Wesenheit, daß sie Wesenheit ist. Freilich kann ihr dem Intellekt gemäß abgehen, daß sie etwas ist, was mit dem Sein zusammenfällt, in der Kompositio der kreatürlichen Wesenheit, wenn man sagt, daß sie zusammengesetzt wird aus dem, was ist und wodurch es ist. Die Partizipation aber, die im existentiellen Sein besteht, kann der Wesenheit durchaus gegenwärtig sein und fehlen. Deshalb steht ein solches Sein außerhalb des begrifflichen Inhaltes der Wesenheit, so daß, wenn das Sein auch keine res addita zur Wesenheit ist und keine reale Unterscheidung zwischen ihnen besteht, doch mehr als eine bloße rationale Unterscheidung vorhanden ist, nämlich eine intentionale. Bei Dingen, die zwar keine sachliche, aber intentionale Unterscheidung aufweisen, kann eines ganz gut unter dem Kontrarium des anderen verstanden werden. Aber ist eine intentionale Unterscheidung nicht dasselbe wie eine rationale? Die Unterscheidungen seien an Hand von Beispielen erläutert. Wie unterscheiden sich: 1.) animal rationale und homo, 2.) rationale und album, 3.) rationale und animal? Animal rationale und homo unterscheiden sich nur der Ratio nach, wie sich Definition und das Definierte unterscheiden. Diese Unterscheidungselemente bilden keine Kompositio und es kann aus ihnen kein Kompositum entstehen. Der eine Unterscheidungsbestand kann in diesem Fall weder sein noch erkannt werden unter dem Oppositum des anderen. Mensch kann etwa nicht mit animal irrationale verknüpft werden. Rationale und album weist einen sachlichen Unterschied auf, wie Substanz und Akzidenz. Die Bestandteile der realen Unterscheidung bilden eine Realzusammensetzung, welche ein reales Kompositum bedingt. In der Mitte von beiden Unterscheidungen steht die intentionale Unterscheidung. Die intentionale Unterscheidung ist eine selbständige Unterscheidungsart für sich und nicht ein bloßer Gradanzeiger nach dem plus und minus in den anderen Unterscheidungsarten. Die Elemente der intentionalen Unterscheidung bilden eine gewisse, aber keine reale Zusammensetzung in der aus ihnen konstituierten Spezies. Sie unterscheiden sich aber nicht sachlich, etwa soviel, wie sich Substanz und Akzidenz unterscheiden, weil dann die aus ihnen konstituierte Spezies kein unum per se wäre, sondern nur per accidens. Zunächst wäre es kein unum simplex in der Form der

Sache nach. Die intentionale Unterscheidung ist weniger als eine reale und mehr als eine rationale. Daß sich animal und rationale mehr als rationaliter unterscheiden, ist klar; denn sonst könnte das Genus über die Differentia ausgesagt werden und umgekehrt. Animal und rationale unterscheiden sich aber weniger als sachlich. Es bleibt damit nur die mittlere intentionale Unterscheidung übrig. Im Sinne dieser mittleren Unterscheidung unterscheiden sich intentional Wesenheit und existentielles Sein voneinander.

Wir kehren zur Hauptfrage zurück. 1.) Wer behauptet, daß die Wesenheit in ihrer Eigentümlichkeit, durch welche sie Wesenheit ist, ohne jede Außenpartizipation identisch sei mit ihrem Sein, so daß von einem Ding, das eine Wesenheit hat, allein kraft der Eigentümlichkeit seiner Wesenheit, gesagt wird, daß es ist oder sei, der kann überhaupt nicht die Kreatio aufrechterhalten. Eine solche Identität von Sein und Wesenheit hat nur Gott und keine Kreatur. 2.) Wer behauptet, daß die Wesenheit in ihrer Eigentümlichkeit, nicht in der, wodurch sie absolut von Natur ein Sein ist, sondern in der Eigentümlichkeit, die sie durch eine äußere Partizipation hat, identisch sei mit ihrem existentiellen Sein, so daß von einem Ding, welches eine Wesenheit hat, gesagt wird, daß es kraft einer solchen Eigentümlichkeit seiner Wesenheit ist oder sei, der kann sehr wohl die Kreatio aufrecht erhalten. — Diese äußere Partizipation muß aber richtig verstanden werden. Die Vertreter der realen Unterscheidung fassen die Wesenheit der Kreatur auf als ein potentielles Substrat im Sinne von Materie, von der oder in der etwas hervorgebracht werden kann durch die Tätigkeit des Agens im Sinne von Form und Akt. Ähnlich wie ein Körper weiß genannt wird, wenn er die Form der Albedo in sich aufgenommen hat.

Heinrich von Gent faßt in seiner Ansicht über die rechte Partizipationsweise die Wesenheit der Kreatur als ein potentielles Objekt auf in dem Sinne eines Aktionsterminus, der aus Nichts hervorgebracht ist. Das Sein selbst aber versteht sich, indem man dieselbe Wesenheit als eine mit der bewirkenden Ursache hervorgebrachte Ähnlichkeit begreift, die von dem göttlichen Sein abfällt, indem sie weder die Totalität, noch einen Teil der göttlichen Wahrheit partizipiert, sondern nur eine Ähnlichkeit und Nachahmung enthält. Nicht als ob das Sein ein Neuerwerb oder etwas in der Wesenheit selbst wie in einem Subjekt Aufgenommenes wäre. Die zweite Auffassung ist allein richtig. Die erste Auffassung ist für Heinrich von Gent geradezu eine Phantasterei. Sie sucht, einen

Kreationsmodus zu fingieren nach Art einer natürlichen Generatio, die ein Subjekt voraussetzt. Die Kreatio aber bringt nicht nur etwas im Subjekt hervor, sondern auch das Subjekt selbst.

Wer also die sachliche Identität von Sein und Wesenheit vertritt, läßt das Wesen der Kreatio unangetastet und wird dieser vielleicht noch eher gerecht, als die Vertreter der realen Unterscheidung.

2. Die Leugnung der realen Unterscheidung und die Möglichkeit einer Kreatur nach der Lehre des Jakob von Viterbo [98].

Unter dem Namen der Wesenheit kann jede beliebige prädikamentale Sache verstanden werden, die an sich genommen ist und in ihrer Geschiedenheit von etwas anderem, einerlei, ob diese Sache zu den Prädikamenten Substanz oder Akzidenz gehört. Wesenheit ist nämlich wie das Sein nach ein und derselben Gemeinschaftsart allen Prädikamenten gemeinsam. Wenn man aber von Wesenheit schlechthin und im absoluten Sinne spricht, so versteht man darunter die prädikamentale Wesenheit der Substanz. Bei dem Prädikament der Substanz versteht man gewöhnlich unter Wesenheit die ganze und vollkommene Natur der Substanz und nicht bloß einen Teil derselben. Da unser Problem über die Kreatio handelt, so müssen wir hier auch die Wesenheit schlechthin und im absoluten Sinn auffassen. Deshalb muß hier die Wesenheit als substantielle Wesenheit und Natur gewertet werden, die schlechthin Wesenheit genannt wird und zu der hauptsächlich die Kreatio terminiert wird. Das Sein hat aber dreifache Bedeutung. 1.) Das Sein kann nominaliter gefaßt werden und dann ist es dasselbe wie Wesenheit, gerade so wie lesen nominaliter dasselbe ist wie Lesung. 2.) Das Sein kann verbaliter gefaßt werden. Demgemäß bezeichnet es den Seinsakt und dasselbe wie existieren. Es ist das Sein, welches die Aktualitas der Wesenheit genannt wird und bezeichnet dasselbe wie das Wort „ist". Als Beispiele dafür seien die Sätze genannt: „Der Mensch ist" oder „Gott ist". 3.) Sein und „ist" wird verbaliter gebraucht, es bezeichnet aber keinen Existenzakt, sondern bezeichnet die Inhärenzfähigkeit des Prädikates an das Subjekt und ist somit Kopula. Als solche dient das Wort „ist" in

[98] „Quarto quaeritur utrum possit salvari creatio si non differunt realiter esse et essentia in creaturis." Vgl. Jakob von Viterbo, Quodl. I, 4.

dem Satz: „Der Mensch ist weiß.“ In unserer Frage dreht es sich um das Sein der zweiten Auffassungsweise. Da sich unser Problem um die Kreatio dreht, die in erster Linie auf die Substanz terminiert wird und die Substanz schlechthin und im absoluten Sinne bezeichnet wird als Sein, deshalb konzentriert sich unser Problem auf das Sein der Substanz und auf die Wesenheit. Ist das Verhältnis von Sein und Wesenheit in der Substanz gefunden, dann bietet es bei den Akzidentien keine Schwierigkeit mehr.

Anselmus sagt in seinem Monologion[99]: Wie sich lux, lucere, lucens zueinander verhalten, so verhalten sich zueinander: esse, essentia, ens, welches existierend oder subsistierend ist. Dadurch wird deutlich, daß er über das Sein der aktualen Existenz spricht. Lux und lucere aber verhalten sich zueinander, wie ein Konkretum und ein Abstraktum. Lucere als Verbum bezeichnet das Licht selbst nach Art des Aktes. Deshalb haben in ähnlicher Weise Sein und Wesenheit dasselbe Verhältnis zu einander wie ein Konkretum und Abstraktum. Wie sich also ein Konkretum von seinem Abstraktum unterscheidet, so unterscheidet sich Sein von Wesenheit. Bezeichnet nun ein Konkretum und sein Abstraktum wirklich dasselbe oder etwas Verschiedenes?

Die Frage scheint bejaht werden zu müssen, da, wie es scheint, ein Konkretum immer mehr bezeichnet als sein Abstraktum. Dieses bezeichnet allein die Form, das Konkretum aber Form und Subjekt. Aber bisweilen besagt nur in den kreatürlichen Dingen ein Konkretum sachlich mehr als sein Abstraktum, weil dort die Form und das Subjekt der Form, Besitzer und Besitz sich nicht decken. Bisweilen besagt es nur der Ratio nach mehr. So in Gott, in dem Besitzer und Besitz dasselbe sind und in dem sich Form und Subjekt der Form nur in der Eigenart des Erkennens unterscheiden. Mag das Konkretum auch Subjekt und Form bezeichnen, so aber doch nicht beides gleichmäßig und an erster Stelle. In erster Linie und prinzipiell deutet es auf die Form, in der Folge aber auf das Subjekt hin. Man kann sagen: In Hinsicht auf das hauptsächliche „significatum“ bezeichnen ein Abstraktum und Konkretum dasselbe und sind dasselbe. In Hinsicht auf das, was ein Konkretum in zweiter Linie bezeichnet, unterscheiden sich Abstraktum und Konkretum in den kreatürlichen Dingen, allerdings nicht nur rational, sondern auch sachlich, in Gott aber nur der Ratio nach. Daraus ergibt sich

[99] Vergl. Anselmus, Monologion IV.

für das Verhältnis von Sein und Wesenheit folgende Bestimmung. In Hinsicht auf das hauptsächliche „significatum" sind Sein und Wesenheit identisch. In Hinsicht auf das „secundarium" ergibt sich in Gott ein rationaler Unterschied, in der Kreatur aber ein realer Unterschied von Sein und Wesenheit. So würde das Sein in erster Linie für die Wesenheit selbst stehen, in der Folge aber für alles, was mit der Wesenheit verbunden ist, und ohne welches die Wesenheit nicht in actu vorgefunden werden kann. Die geschaffene Wesenheit kann nicht an sich und in sich allein existieren, sondern ist in ihrer aktualen Existenz immer mit einem anderen verbunden, wodurch eine reale Zusammensetzung bedingt ist. Auf Grund dieser realen Zusammensetzung, die sich in der Kreatur vorfindet, unterscheidet sich in ihr das Sein und das, was ist, d. h. Wesenheit und Existenz oder das Ens.

Man behauptet, daß ein Denominantivum oder Konkretum in erster Linie die Form bezeichnet, in der Folge aber und an zweiter Stelle das Subjekt. Bei den Konkreta, die von den Nomina der Akzidentien genommen sind, ist das hinlänglich klar, nicht aber bei den Konkreta, die von den Nomina der Substanzen genommen werden. Bei den letzteren scheint man Besagtes nicht aufrecht erhalten zu können. Es steht nämlich fest, daß ein Konkretum in erster Linie die Wesenheit oder die substantielle Natur bezeichnet, und daß solche Konkreta in der Folge das Subjekt nicht bezeichnen können. In einem Suppositum gibt es nämlich außer der Substanz nur Akzidentien, die nicht die Eigenart eines Subjektes haben, sondern mehr den Charakter der Existenz im Subjekt. Da aber Ens und Sein Konkreta der Substanzen sind, so scheint es, daß sie überhaupt nichts anderes bezeichnen als die Substanz. Wenn ferner die Konkreta der Akzidentien Form und Subjekt bezeichnen, so ist das möglich aus der Art und der Weise des Seins und Erkennens der Akzidentien selbst, die von dem Subjekt abhängig sind in der Entitas und der Erkenntnis. Aber auf keine der beiden Arten ist die Substanz von den Akzidentien abhängig. Deshalb scheinen die „nomina concreta" der Substanzen nur die Substanz selbst zu bezeichnen.

Jakob von Viterbo antwortet darauf: Das Wort Subjekt hat eine verschiedene Bedeutung. — Einmal versteht man darunter das ganze Aggregatum oder das Suppositum selbst. In dieser Bedeutung bezeichnet das „nomen concretum" in erster Linie die Form und in zweiter Linie das Subjekt. Denn zunächst und hauptsäch-

lich bezeichnet es die Form an sich, in zweiter Linie aber die Form in Verbindung mit dem anderen, was im Suppositum ist. In einem solchen Falle bezeichnet ein „nomen concretum" aber nicht nur in den Akzidentien, sondern auch in den Substanzen hauptsächlich die Form und an zweiter Stelle das Subjekt, weil es in den Substanzen zunächst und hauptsächlich die substantielle Wesenheit selbst an sich bezeichnet und erst an zweiter Stelle dieselbe in ihrer weiteren Verbindung. In diesem Falle trägt sie den Charakter des Suppositums. — Nach einer zweiten Bedeutung versteht man unter Subjekt speziell das, was sich so im Suppositum vorfindet, daß es etwas anderem unterworfen wird. In dieser Bedeutung heißt die Substanz Subjekt mit Rücksicht auf das Akzidenz und nicht umgekehrt. In diesem Falle bezeichnet ein Konkretum oder Denominativum sowohl in den Substanzen, wie in den Akzidentien hauptsächlich die Form oder Wesenheit, die durch ein Abstraktum zum Ausdruck kommt. An zweiter Stelle aber bezeichnet es das Sein, das mit jener Form oder Wesenheit verbunden ist, welches in sich den Charakter des Subjektes hat nach der zweiten Art. Wenn aber das mit jener Wesenheit Verbundene nicht den Charakter des Subjektes hat, dann bezeichnet das Konkretum nicht in der Folge das Subjekt, sondern jenes, was der Form oder Wesenheit verbunden ist. Das geschieht in den Konkreta der Substanzen.

Man muß sich wohl darüber klar werden, daß das Sein, sowohl im Suppositum einer substantiellen Natur, als auch in den Akzidentien jeweils einen anderen Namen hat. Die substantielle Natur nämlich ist im Suppositum, wie ein Teil im Ganzen und ist dessen Hauptkonstitutive. Sie ist aber nicht im eigentlichen Sinne darin, wie die Form im Subjekt, sondern nur der Bezeichnungsweise nach. Seine Akzidentien aber sind ersthinig im Suppositum, wie die Form im Subjekt, aber nicht proprie, wie ein Teil im Ganzen, sondern irgendwie, weil sie nicht ersthinig, sondern an zweiter Stelle zur Konstitution des Suppositums gehören.

Hieraus erhellt die Antwort zur ersten Objektion. Denn Ens und esse können nach der einen Art das Subjekt in der Folge bezeichnen, nach der anderen aber nicht, sondern das, was der Wesenheit verbunden ist. — Wenn die Substanz auch in ihrer Natur und Wesenheit nicht von den Akzidentien abhängig ist, so ist sie doch in dem aktualen Existieren von diesen abhängig, weil es ohne Akzidentien keine Substanz in actu geben kann. Und deshalb bezeichnet ein Konkretum in den Substanzen in der Folge das Akzi-

denz und zwar noch mehr in der Folge, als das Konkretum in den Akzidentien die Substanz bezeichnet, weil das Akzidenz auch in seiner Wesenheit von seiner Substanz abhängig ist. Je universaler aber das Konkretum in den Substanzen aufgefaßt wird, desto mehr bezeichnet es in der Folge das Akzidenz, weil es auf solche Weise das Aggregatum bezeichnet, d. h. das Suppositum, welches das Akzidenz einschließt. Ens und esse bezeichnen ihre Aussageobjekte als aktuales Sein und bezeichnen in der Folge (ex consequenti) das, was der Wesenheit verbunden ist, wie sie das zum Ausdruck bringen, worüber sie ausgesagt werden.

Die Ansicht der realen Unterscheidung ist nach Jakob von Viterbo in eben dieser Annahme des realen Unterschiedes von Sein und Wesenheit zwar nicht widervernünftig, in ihrem Versuch aber, das Sein zu einer Aktualitas zu machen, welche der Wesenheit hinzugeben ist und diese Aktualitas weder als Form, noch als Materie, noch als Compositum, noch als Akzidenz gelten zu lassen, ist sie zweifelhaft. Für eine derartige Annahme ist kein zwingender Grund vorhanden, noch auch kann für sie eine Autorität geltend gemacht werden.

Nach einer weiteren Theorie besagt das Sein über die Wesenheit hinaus einen Respektus zum Agens. Das scheint in gewisser Hinsicht zweifelhaft zu sein. Wenn auch die Kreatur auf Gott als die vorbildliche und bewirkende Ursache bezogen wird, so doch nicht unter jedem beliebigen Namen, sondern unter einem bestimmten Namen, als da sind: creatum, factum, exemplatum usw. Da weder Wesenheit noch Sein schlechthin einen Respektus importieren, so scheint es nicht, daß das Sein die Wesenheit besagt mit dem Respektus zum Agens. Aber in einer anderen Weise scheint dieses vernünftig zu sein. Es wird nämlich behauptet, daß das Sein „ex consequenti" alle jene Elemente bezeichne, ohne deren Verbindung es keine Wesenheit in actu geben könne. Zwischen diesen Elementen besteht ein Respektus zum Agens; ja, das Sein scheint speziell und besonders „ex consequenti" einen derartigen Respektus zum Agens zu bezeichnen. Kein Akzidenz nämlich ist von Gott so untrennbar mit der kreatürlichen Wesenheit verknüpft, wie der Respektus zu Gott. Durch die göttliche Allmacht kann die kreatürliche Wesenheit vielleicht losgelöst von den anderen Akzidentien existieren, aber nicht ohne die „habitudo" und den Respektus zu Gott. Es ist einfach unmöglich, daß die Wesenheit als Kreatur von Gott unabhängig ist. Angesichts dieser Unmöglichkeit haben

einige behauptet, das Sein besage einen Respektus in den Kreaturen, und vielleicht mag Avicenna das unter Akzidenz verstanden haben. Man darf aber nicht vergessen, daß der Respektus der Kreatur zu Gott in Potenz und in actu aufgefaßt werden kann, ebenso wie das Sein in Potenz oder Akt liegen kann. Dieser Auffassung gemäß trägt die Wesenheit einen Respectus zu Gott als „causa exemplaris“ und das Sein zu Gott als „causa agens“. Dieser doppelte Respektus bedingt aber keinen realen, sondern einen intentionalen Unterschied. Insofern ein und dieselbe Sache Gott respiziert als vorbildliche Ursache, wird sie Wesenheit genannt; im Hinblick auf Gott als bewirkende Ursache wird dieselbe Sache ein Sein genannt. Dadurch ist aber nur ein intentionaler Unterschied bedingt.

Die Ausführungen dürften in das Dunkel des Problemes von der Realdistinktio Licht gebracht haben! Was das „principale significatum“ betrifft, so sind Wesenheit, Sein und Ens einander identisch. Was jedoch das „significatum secundarium“ anbetrifft, so konstituieren Sein und Wesenheit in den Kreaturen einen realen Unterschied, weil Sein und Ens in zweiter Linie etwas bezeichnen oder implizieren, was in keiner Weise mit dem Namen Wesenheit bezeichnet wird. Jetzt wird auch leicht klar, wie sich in den Akzidentien Sein und Wesenheit unterscheiden. Jeder Wesenheit entspricht ja ihr Sein. Wenn man den Begriff der Wesenheit weit faßt, dann kann gelten: soviel Wesenheiten es im Suppositum gibt, soviel Sein gibt es in ihm. Wie das substantielle Sein ersthinig die Wesenheit bezeichnet, welche die Substanz ist, in der Folge aber alle mit der Wesenheit verbundenen oder verbindbaren Elemente, so besagt auch das akzidentelle Sein ersthinig die Wesenheit des Akzidenz, in zweiter Linie aber alles das, mit der die Wesenheit dieses Akzidenz verbunden oder verbindbar ist. Wie es aber im Suppositum nur eine Hauptwesenheit gibt, welche schlechthin Wesenheit d. h. substantielle Wesenheit genannt wird, so gibt es auch in ihm nur ein Sein schlechthin, nämlich das substantielle Sein.

Wir kommen nun zum Hauptpunkt unserer Betrachtung, welche die Möglichkeit der Kreatur auch ohne den realen Unterschied von Sein und Wesenheit betrifft. Man behauptet, in jedem Faktum und in jeder Faktio müsse eine reale Verschiedenheit von Elementen vorliegen, von denen eines sich wie Potenz und das andere wie Akt verhalte. Denn es wird weder Potenz noch Akt, sondern es wird die Potenz „sub actu“ und der Akt ist „in potentia“. Da aber

die Kreatio eine Faktio ist, so müssen in dem, was geschaffen wird, real verschiedene Elemente vorhanden sein, von denen sich eines wie Potenz und das andere wie Akt verhält. Der betreffende Akt aber in der Kreatio ist das Sein, weil die Kreatio auf das Sein terminiert wird. Es erscheint darum das Sein als gewisser Akt, der sachlich von der Wesenheit differenziert, die sich wie Potenz verhält.

Es kann bestehen bleiben, daß die Kreatio auf das Sein terminiert wird. In jedem erschaffenen Objekt kommt notwendig eine Zusammensetzung von Substanz und Akzidenz zustande und folglich eine reale Verschiedenheit von Elementen. In jedem Kompositum aus verschiedenen Bestandteilen aber muß es ein prinzipielles und vollkommenes Sein geben, das andere aber weniger prinzipiell und unvollkommen. Jenes prinzipielle und vollkommene Sein hat mehr den Charakter des Aktes, das letztere aber hat den Charakter der Potenz, weil es von dem Prinzipiellen abhängig ist. In einem erschaffenen Kompositum hat die substantielle Wesenheit selbst den Charakter und das Gepräge des Aktes, das Akzidenz aber den Charakter der Potenz schlechthin und absolut gesprochen, weil die substantielle Wesenheit prinzipiell und unvollkommen ist, die akzidentelle aber weniger prinzipiell und unvollkommen und von der substantiellen abhängig als wie von der Ursache ihrer Entitas. Und wenn auch schlechthin und absolut die Substanz den Charakter des Aktes, das Akzidenz aber den der Potenz hat, so ist es doch in gewisser Hinsicht auch umgekehrt, weil das Akzidenz der Substanz in gewisser Hinsicht ein Sein verleiht. Das Akzidenz aber wird im Sein konstituiert durch die Substanz schlechthin. Allein der Unterschied von Akzidenz und Substanz rettet in dem, was erschaffen wird den Unterschied von Akt und Potenz. — Wie die Generatio vornehmlich auf die Form determiniert wird, obwohl man sagt, daß eigentlich das ganze Kompositum gezeugt wird, so wird die Kreatio vornehmlich auf die substantielle Wesenheit terminiert, obwohl man sagt: das ganze Kompositum wird im eigentlichen Sinne erschaffen. Deshalb heißt die Kreatio eine substantielle und nicht eine akzidentelle Hervorbringung! — Weiter kann bestehen bleiben, daß die Kreatio auf das Sein terminiert wird, weil sie auf die substantielle Wesenheit terminiert wird in ihrer Verbindung mit den Akzidentien. Die substantielle Wesenheit aber in Verbindung mit den anderen Faktoren heißt Sein und auch Ens. Man kann hier in dem, was erschaffen wird, die reale Verschieden-

heit von Bestandteilen wahren, von denen einer sich wie Akt, der andere wie Potenz verhält und von denen einer „in alio“ oder „sub alio“ wird, denn der Terminus der Kreatio ist das Sein. Ist das gewahrt, dann scheint es, kann die Kreatio gewahrt werden.

Hierzu kann ferner der Unterschied von Kreatio und Generatio aufgezeigt werden, insofern in beiden Akt und Potenz vorhanden sein müssen. Einmal wird der Akt in Potenz, weil das, was der Potenz nach in einem anderen präexistierte, dem Akt nach in jenem wird. Auf diese Weise soll bei der Generatio die Form in der Materie werden. In uneigentlichem Sinne kann man nur sagen, daß die Form wird; im eigentlichen Sinne wird nämlich das Kompositum, welches allerdings in actu wird, während es vorher der Potenz nach in der Materie präexistierte, denn die Materie ist ganz Potenz, bevor aus ihr ein Ding wird. Dasselbe, was vorher in Potenz war, wird in actu. Nach dieser Art aber wird kein Akt „in potentia“, oder „sub potentia“ bei der Kreatio. — Nach der anderen Art und Weise wird ein Akt in Potenz, nicht weil der Akt vorher in dem existierte, was ein Sein der Potenz nach genannt wird, sondern weil jedes der beiden vorher in einem anderen in aktiver Potenz existierte. Weil aber eines von jenen sich verhält wie ein perfectum und actuale, das andere aber wie ein imperfectum und potentiale, wenn jedes derselben in actu hervorgebracht wird, so bedeutet es das Werden eines Aktes „in potentia“ oder „sub potentias“, weil jetzt in actu miteinander verbunden wird, was vorher in der aktiven Potenz des Agens verbunden war. Auf diese Art und Weise werden Akt und Potenz in der creatio miteinander verbunden. Die Verbindung von Akt und Potenz ist in der Generatio anders als in der Kreatio. Um nach der zweiten Art und Weise die Verbindung von Akt mit der Potenz zu wahren, genügt allein der Unterschied von substantieller Wesenheit und Akzidenz ohne eine hinzugegebene Aktualität. Denn die Wesenheit der Substanz ist selbst jene Aktualität, durch welche vornehmlich etwas erschaffen wird und existiert, wenn sie selbst auch nicht ohne anderweitige Verbindungen, d. h. ohne Akzidentien existiert.

Was ist nun zu dem Satz zu sagen: Materie und Form verhalten sich in der Generatio zueinander wie Wesenheit und Sein in der Kreatio! Der Vergleich stimmt nicht, weil das Sein prinzipiell dasselbe sagt wie Wesenheit. „Ex consequenti“ differenzieren Sein und Wesenheit, weil dann das Sein all das bezeichnet, mit dem die Wesenheit verbunden ist. Demnach würde man besser sagen: Wie

Materie und Form sich in der Generatio verhalten, so verhalten sich Akzidenz und Substanz in der Kreatio. Wenn man sagt, daß die Generatio nicht gewahrt werden könne, wenn sich Materie und Form nicht unterscheiden, so ist das wahr. Und ebenfalls stimmt es, daß, wenn Sein und Wesenheit keinerlei Unterschied aufweisen, die Kreatio nicht gewahrt werden kann. Zu deren Wahrung genügt die Verschiedenheit der substantiellen Wesenheit und des Akzidenz. Aus dieser geht eine Verschiedenheit von Sein und Wesenheit hervor, ohne daß eine andere „actualitas superaddita" hinzukäme.

Was ist von der Behauptung zu halten, daß in einer productio, in der das Ganze hervorgebracht wird, keine reale Verschiedenheit von Bestandteilen notwendig sei, von denen eines „in alio" oder „sub alio" werde? Das ist wahr und falsch. Man muß darum wissen, daß obzwar es bei jeder productio heißt, das Ganze entsteht und wird hervorgebracht, so heißt es doch ganz speziell bei der Kreatio, daß das Ganze hervorgebracht wird, weil nichts von dem vorher existiert, was in der aktiven Potenz Gottes wird. Wenn darum auch für eine solche productio eine reale Verschiedenheit von Bestandteilen erforderlich ist, so wird doch nicht die Präexistenz eines Bestandteiles in einem anderen verlangt, wie das bei der Generatio der Fall ist. Der Unterschied von Kreatio und Generatio kann noch anders dargelegt werden! Denn, was gezeugt wird, präexistiert der Potenz nach in der Materie, welche später ein Teil des Gezeugten ist. Und deshalb müssen in einem Generatum Akt und Potenz als reale Verschiedenheiten gelten. Die Generatio wird vornehmlich auf ein Kompositum aus real verschiedenen Bestandteilen terminiert. Was aber erschaffen wird, präexistiert der Potenz nach in Gott. Die Kreatio erstreckt sich nicht auf Teile des geschaffenen Dinges. Deshalb bezeichnen in dem, was geschaffen wird, Potenz und Akt nicht verschiedene Dinge, sondern ein und dasselbe, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten. Denn die substantielle Wesenheit selbst in ihrer Abhängigkeit von Gott wird auch ein potentielles Sein genannt; in der Form ihres In-sich-existierens heißt sie ein Aktuale. Und so wird die Kreatio prinzipiell auf ein Unum terminiert, welches Potentiale und Aktuale genannt wird, nicht als ob es ein Kompositum aus Potenz und Akt als verschiedenen Komponenten wäre. Dieses Unum heißt Wesenheit. — Es ist wahr, daß durch die Abhängigkeit von Gott eine Zusammensetzung und reale Verschiedenheit in die Wesenheit hineinkommt und ein Akzidenz sie begleitet. Man kann deshalb mit Fug und

Recht von einer Terminatio der Kreatur auf ein Kompositum von sachlich verschiedenen Komponenten sprechen, von denen aber eine die hauptsächlichere und vollkommenere ist und deshalb ein Aktuale. Die anderen aber sind weniger bedeutend und darum ein Potentiale. Es ist zu betonen, daß im eigentlicheren Sinne die Substanz erschaffen wird, als die Form erzeugt wird. Darum nennt man die Substanz erschaffen, das Akzidenz aber miterschaffen. Wie man im eigentlichen Sinne nicht von der Generatio einer Form sprechen kann, sondern das Kompositum wird, so kann man eher von der Kreatio des Suppositums sprechen als von einer solchen der Wesenheit oder Natur. Das Suppositum aber ist die Substanz mit den Akzidentien [100].

c) Die Lehre von der Ewigkeit der Welt.

Die Kontingenz zählt zu den grundlegenden Eigenschaften der Kreatur. Im Anschluß an Aristoteles vertritt Thomas von Aquin die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung. Die Ewigkeit scheint aber mit der Kontingenz der Kreatur wenig vereinbar zu sein, insofern wir geneigt sind, den Begriff des Ewigen mit dem des Notwendigen zu verbinden. Wenn das aber berechtigt ist, dann wird eine ewige Schöpfung zu einer notwendigen erhoben, womit der Charakter des Geschöpflichen überhaupt in Frage gestellt wird. Es ergibt sich darum die Aufgabe, die Möglichkeit einer ewigen Welt zu untersuchen.

1. Die Ewigkeit der Welt nach der Lehre des Heinrich von Gent [101].

In dem Begriff der Schöpfung ist der Begriff des Terminus eingeschlossen. Eine Kreatur ist nämlich nur da vorhanden, wo ein determiniertes Sein vorliegt. Ein solches Sein kann aber in keiner

---

100 „Unde sciendum quod magis proprie substantia dicitur creari quam forma dicatur generari: inde est quod substantia dicitur creata, accidens vero concreata. Tamen sicut forma non proprie dicitur generari, sed compositum fit, et suppositum magis proprie dicitur creari quam essentia vel natura. Suppositum autem est substantia cum accidentibus.“ Vergl. Jakob v. Viterbo, Quodl. I, 4.

101 „Urum creatura potuit esse ab aeterno. Utrum repugnat creaturae fuisse ab aeterno.“ Vgl. H. v. Gent, Quodl. I, 7 u. 8.

Hinsicht gleichkommen jenem Sein, welches den Begriff des Terminus nicht aufweist, wie z. B. die Ewigkeit. Die Schöpfung würde aber der Ewigkeit gleichkommen, wenn sie von Ewigkeit her bestünde. — Ferner, gleich-ewige Wertheiten können nicht voneinander trennbar sein. Wenn die Kreatur mit Gott gleich ewig wäre, dann könnte sie in ihrem Sein nicht von Gott getrennt werden. Das aber widerspricht dem Wesen der Schöpfung, die eine Möglichkeit zum Nichtsein hat.

Dem steht entgegen, daß Gott alles machen kann, was keinen Widerspruch enthält. — Gott schuf seine Schöpfung entweder in der Ewigkeit oder außer der Ewigkeit. Er konnte sie aber nur in der Ewigkeit schaffen, weil es außerhalb der Ewigkeit keine Dauer (duratio) gibt. Wenn Gott aber die Welt in der Ewigkeit schuf, dann ist nicht einzusehen, weshalb die Schöpfung nicht von Ewigkeit her sein könnte. Auch treten die Philosophen für die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung ein. Sie sind der Ansicht, daß die Welt, wenn sie auch nicht aus sich heraus effektiv das Sein habe, doch ein notwendiges Sein darstelle, soweit sie von ihrem Schöpfer herrührt. Als notwendiges Sein aber könne die Schöpfung weder einen Anfang, noch ein Ende haben.

Die Ansicht der Philosophen ist offenbar häretisch, weil sie die Notwendigkeit der Schöpfung und ihrer Erhaltung vertritt. Wenn sie auch etwa sagen, Gott habe die Welt durch einen Willensentschluß erschaffen und erhalte sie durch seinen Willen, so nehmen sie doch keinen freien Willensentschluß an, der etwas tun und unterlassen kann, sondern einen solchen, der unabänderlich und naturnotwendig gegeben ist. Die katholische Lehre aber vertritt ausdrücklich die freie Willensbetätigung in der Erschaffung und Erhaltung der Welt. — Doch unser Problem beschäftigt sich in erster Linie mit der Frage, ob ein ewiges Sein der Schöpfung einen inneren Widerspruch aufweist. Wenn die Möglichkeit eines ewigen Schöpfungsseins besteht, dann konnte Gott auch die Welt von Ewigkeit her erschaffen. Nach der oben geschilderten Ansicht der Philosophen wäre die Kreatur schon immer von Gott gemacht gewesen und hätte von Gott nicht den Anfang ihrer Dauer.

Zur Weiterführung des Problemes müssen wir vorerst über das Wesen des kreatürlichen Seins Klarheit gewinnen. Nach allgemeiner Anschauung ist die Kreatur nur ein „esse participatum". Sie hat ihr Sein von einem anderen her, der wesensmäßig sein eigenes Sein ist. Die Kreatur ist deshalb als ein Nichtsein zu betrachten,

das vorwiegend in zweifacher Weise charakterisiert ist. — Die erste Ansicht der Philosophen geht dahin, daß die Kreatur zwar eine „esse ab alio" sei, aber nicht natur- und wesensmäßig ein Nichtsein darstelle, weder real, noch dem Intellekt nach. Sie vergleichen es der Schaffung des Sohnes durch den Vater in der Gottheit, nur daß der Sohn mit dem Vater derselben Substanz ist, während die Kreatur anderer Substanz ist. Diese Ansicht ist absurd, denn das Nichtsein ist nur jener Substanz fremd, die wesensmäßig und nicht durch Partizipation das Sein selbst ist. Wir müssen deshalb auch die zweite Ansicht anführen, die das Sein der Kreatur an sich und von ihrer Natur aus als Nichtsein wertet. Ein solches Nichtsein kann wieder zweifach verstanden werden. Im ersten Falle bestimmt der Intellekt die Wesenheit der Kreatur eher als Nichtsein denn als Sein; im zweiten Falle ist die Wesenheit der Kreatur in ihrer duratio real ein Nichtsein, bevor sie von einem anderen das Sein empfängt. Wenn auch im ersten Falle die Kreatur das Nichtsein vor dem Sein hat, so gilt das doch keineswegs im Ding selbst, sondern nur im Intellekt geht das Nichtsein dem Sein voraus. Nach der katholischen Lehre hat die Kreatur sachlich und nicht nur dem Intellekt nach das Nichtsein vor dem Sein, und die Schöpfung erfolgt nicht durch naturnotwendigen, sondern durch freien Willensentschluß Gottes. Unter Voraussetzung der katholischen Lehre fragen wir nun, ob die Annahme eines ewigen Schöpfungsseins innerlich widerspruchsvoll sei. Einige vertreten die Widerspruchslosigkeit und führen die tatsächliche zeitliche Schöpfung der Welt ausschließlich auf den Willen Gottes zurück, dessen Ursache weiter nicht zu erforschen sei. Daß ein Seinsanfang der Kreatur im Sinne der Philosophen nicht zu erweisen sei, ist richtig, aber der Beweis für den Seinsanfang der Schöpfung im Sinne der katholischen Lehre ist sehr gut möglich unter bestimmten Voraussetzungen, die vernünftiger Weise zu machen sind. Wenn auch das Wesen eines Dinges im absoluten Sinne genommen, von den gegenwärtigen Bedingungen absieht, so abstrahiert doch seine aktuale Existenz nicht immer von den gegenwärtigen Bedingungen. Wenn deshalb auch das Wesen der Kreatur und das Sein, wie es zu ihrer Wesenheit gehört, nicht erwiesen werden kann, so kann doch das Sein der aktualen Existenz als ein Neues für die Kreatur erwiesen werden, insofern nachgewiesen wird, daß die Welt als Kreatur das Sein in effectu nur haben kann nach einem durativen

Nichtsein. Das heißt aber, den Beweis für den zeitlichen Anfang der Welt erbringen.

Die Kreatur hat das Sein nach einem Nichtsein. Die Kreatur in sich ist ein Nichtsein, so daß sie weder formal noch effektiv das Sein aus der Natur ihrer Wesenheit hat. Sie hat das Sein von Gott, der sie aus dem Nichtsein hob zur Tatsächlichkeit des Seins! Von Gott hat sie darum die Totalität ihres Seins. Gott kann die Dinge nur in einer Fremdsubstanz schaffen, durch die sie notwendig von sich aus das Nichtsein haben. Aus der göttlichen Substanz heraus könnten sie von sich aus nicht nichtsein.

Die Kreatur als Kreatur ist auf freien Willensentschluß Gottes hin aus Nichts gemacht worden. Deshalb kann sie unter kontradiktorischem Widerspruch nicht von Ewigkeit her sein. Was als anfanglos gilt, von demt gilt auch, daß es sein Sein nicht von einem anderen aus dem Nichtsein bekommen hat. Die Kreatur muß als Kreatur das Sein von Gott aus dem Nichtsein empfangen haben.

Nach dem Philosophen steht folgende Schwierigkeit noch entgegen: Was ist, das ist dann, wann es ist, notwendig. In der Zeit seines Seins ist es keine Potenz zum Nichtsein. Das gilt in gleicher Weise für vergangenes und für zukünftiges Sein. Wenn auch ein Sein für die Zeit seines Seins notwendig ist, so ist es doch nicht absolut notwendig, weil es in der voraufgehenden Zeit Potenz war, welche den Seinsakt verhindern konnte. So ist es auch mit vergangenem und mit zukünftigem Sein. Es ist immer eine Potenz vorgelagert, durch die der Seinsakt verhindert werden kann. Wenn etwas immer das Sein gehabt hat, dann war es auch in keinem Augenblick Potenz. Es ist absolut notwendig, daß es immer gewesen ist. Wenn man also annimmt, die Welt als Kreatur hätte immer und von Ewigkeit her das Sein von Gott gehabt, dann ist es absolut notwendig, daß sie immer von Ewigkeit her war, so daß ihr Sein nie von irgend einer Seite her behindert werden konnte. Der Welt wäre dann das Sein von Neuem zu einem Zeitbeginn nicht von Gott erworben worden. Das ist falsch, und das Gegenteil lehrt der Glaube [102].

---

[102] „Si ergo creatura mundi ponatur semper habuisse esse a Deo et ab aeterno necessarium est absolute eam semper et ab aeterno fuisse, et si sic: nunquam ab aeterno neque ex parte Dei, neque ex parte rei erat potentia aliqua per quam potuit aliquando non fuisse et sic creatura mundi si ponatur habuisse esse a Deo ab aeterno, non solum nunquam erat ei esse acquisitum a Deo de novo ex aliquo temporis initio: sed nec omnipossibile est: ut sibi unquam fuisset esse aquisitum

2. Die Ewigkeit der Welt nach der Lehre des Gottfried von Fontaines [103].

Gottfried von Fontaines führt uns zu Beginn seiner Untersuchung zwei Gedanken an, welche sogar die Unmöglichkeit und Ungereimtheit einer ewigen Welt nahelegen. Er sagt: Aus der Annahme einer ewigen Welt folgen zwei Unmöglichkeiten. Die erste Unmöglichkeit besteht darin, daß sich aus der Annahme einer ewigen Welt die Forderung ergibt, daß die Welt mit Notwendigkeit ihr Sein von Gott hat. Denn was immer gewesen ist, das war immer ein notwendiges Sein. Mit der Möglichkeit einer ewigen Welt wäre zweitens auch die Möglichkeit eines Körpers von unendlicher Quantität und von unendlich vielen Körpern endlicher Quantität gegeben. Das scheint aber unmöglich zu sein.

Es ist klar, wenn eine ewige Welt als Geschöpf Gottes in ihrer substantiellen Verschiedenheit von Gott einen inneren Widerspruch bedeuten würde, dann kann die Welt in keiner Hinsicht von Ewigkeit her sein. Zum Begriff der Kreatur aber würde dann gehören, daß sie das Sein nach einem zeitlich dauernden Nichtsein empfangen hat. Der Besitz des Seins nach einem zeitlich dauernden Nichtsein scheint aber nicht zum Begriff der Kreatur zu gehören, sondern nur, daß die Kreatur irgendwann von einem anderen und nicht von sich selbst das Sein empfangen hat.

Wenn auch kein realer Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz besteht, so ist Gott doch der Kreatur zeitlich vorausgegangen, und weder in ihrer Wesenheit noch in ihrer Existenz ist die Welt von Ewigkeit her im Sinne des real-aktualen Seins. Die Welt ist nur als reine Potenz und Möglichkeit und ihrem Erkanntsein nach von Ewigkeit her, denn als solche bestand sie von Ewigkeit her in ihrer Ursache. Damit aber, daß Gott der zeitlichen Dauer nach der Existenz der Kreatur vorausging, ist noch nicht der reale Unterschied von Sein und Wesenheit gegeben, indem man behauptet, die Kreatur sei notwendig in ihrer Wesenheit schlechthin von Ewigkeit her, so daß Gott nur der Natur und nicht der Zeit

---

a Deo de novo in aliquo initio temporis, quod falsum est simpliciter et impossibile, cum contrarium tenet fides quae ponit quod mundus a Deo aliquando novus factus est." Vgl. H. v. Gent: Quodl. I, 7.

[103] „Utrum mundus sive aliqua creatura potuit esse ab aeterno." Vgl. Gottfried v. Fontaines: Quodl. II, 3.

nach vor der kreatürlichen Wesenheit war. Wie aber aus dem Gesagten hervorgeht, steht Gott auch der zeitlichen Dauer nach vor dem wesensmäßigen Sein der Geschöpfe.

Selbst wenn ein realer Unterschied zwischen Sein und Wesenheit der geschöpflichen Dinge bestünde, dann müßte eine ewige Existenz der Kreaturen als eines vollkommenen Kompositums ebenso gut möglich sein, wie eine ewige Wesenheit der Geschöpfe. Wenn einer schon die Tatsächlichkeit oder die Möglichkeit eines ewigen Seins der geschöpflichen Wesenheit zugibt, so darf er auch nicht leugnen, daß die Geschöpfe schlechthin von Ewigkeit her sein können. Alle geben zu, daß die Kreatur der Existenz und der Wesenheit nach wenigstens in dem Vermögen und der Macht Gottes von Ewigkeit her bestanden hat. Gott braucht zur Aktualisierung eines in ihm potentiellen Seins kein außer ihm stehendes aktives oder passives Prinzip, sondern der Wille Gottes selbst ist nach Ambrosius die Natur eines Dinges. Weil Gott virtual alles ist, deshalb haben auch die geschöpflichen Dinge virtual und vorbildhaft ein Sein von Ewigkeit her. Da ferner der allmächtige göttliche Wille von niemand abhängig ist, so könnten die Kreaturen auch nach außen in sich selbst das Sein in Wirklichkeit haben. Weil also jede Kreatur in ihrer wesensmäßigen Bestimmtheit von den augenblicklichen Bedingungen abstrahiert, deshalb sind die Universalien immer und überall, denn sie bezeichnen keine Wesenheit von einer determinierten Zeit schlechthin, sondern Dinge und Naturen, die immer sein können, nicht nur der Wesenheit nach, sondern auch der Existenz nach. Diese Dinge können nicht zum Sein der Wesenheit kommen, wenn sie nicht auch das Sein der Existenz haben können. Die geschöpflichen Spezies können nicht von den augenblicklichen Gegebenheiten ihrer Washeit und Wesenheit abstrahiert werden und so eine Ewigkeit haben, wenn sie nicht auch im Hinblick auf ihre Existenz oder ihr Dasein von den augenblicklichen Gegebenheiten absehen.

Wie also ein Haus im Geiste des Künstlers, wo es die vorbildliche Form für das Haus in der Außenwelt ist, vereint mit dem Willen des Künstlers, das Haus zu verwirklichen, hinreichender Grund für Wesenheit und Existenz des Hauses wäre, so könnte mit dem Augenblick des Planes zu dem Hause auch die Wesenheit und Existenz des Hauses in der Außenwelt sein. Wenn aber der Plan des Hauses von Ewigkeit her sein konnte, dann ist auch die ewige Existenz des Hauses möglich. Das scheint schon im vorliegenden

Fall zu gelten. Desto mehr muß es für das eminente Vermögen der göttlichen Macht Gültigkeit haben.

Für das Wesen der Kreatur ergibt sich nur, daß die Kreatur das Sein aus Nichts von einem anderen hat, d. h. nicht aus etwas; ferner ergibt sich, daß die Kreatur der Natur nach das Sein nach einem Nichtsein hat, denn von sich aus hat sie nicht das Sein, sondern das Nichtsein. Die Kreatur aber hat das Sein von einem anderen, insofern sie Effekt des Ersten ist. Ein Ding hat aber eher das, was ihm naturgemäß aus sich zukommt, als das, was ihm von einem anderen her eignet. Angenommen, die Kreatur hätte niemals in actu das Nichtsein gehabt, sondern wäre immer gewesen, so würde sie doch das Sein haben nach einem Nichtsein der Natur nach. Somit würde von der Kreatur, die das Sein von Ewigkeit her hätte, gelten, daß sie aus Nichts gemacht wurde, weil sie naturgemäß von sich aus erst das Nichtsein hat, bevor sie das Sein von einem anderen hat. Es folgt aber nicht, daß die Kreatur ein Sein und ein Nichtsein ist, weil ja nicht von ihr gilt, daß sie in solcher Weise das Nichtsein hat, oder gehabt hätte, daß sie jemals ein totales Nichtsein gewesen wäre. Aus einer solchen Annahme, verbunden mit der gleichzeitigen Annahme eines ewigen Seins der Kreatur, würde folgern, daß sie einmal zu gleicher Zeit sein und nichtsein würde. Aber damit würde ihr ewiges Nichtsein gesetzt, weil die Natur der Kreatur eine solche ist, daß sie nichts wäre, wenn sie sich überlassen würde. Von jeder Kreatur aber gilt, daß sie in jedem Augenblick ihres Seins das Sein und Nichtsein hat: das Nichtsein von sich selbst, das Sein aber von einem anderen. Aus dem Gesagten also geht hervor, daß es nicht zum Begriff der Kreatur gehört, daß sie nach einem durativen Nichtsein das Sein hat, sondern nur der Natur nach. — Auch von seiten Gottes ist nicht zu sagen, daß er notwendig seinem Effekt durativ vorausgehen muß. Denn jedes Agens, dessen Tätigkeit oder Handlung eine sukzessive ist, oder auch eine „subita", die aber der Terminus einer sukzessiven Tätigkeit ist, geht durativ notwendig seinem Effekt voraus. Aber die Tätigkeit Gottes in Hinblick auf die Kreatur ist unmittelbar keine sukzessive, noch auch der Terminus einer anderen sukzessiven Tätigkeit. Es folgt also, daß Gott nicht notwendig durativ vor seinem Effekt ist. Die durative Spätersetzung des Effektes durch die Ursache ist nämlich in der Unvollkommenheit der Ursache begründet, sei es, daß diese Ursache zum vollkommenen Vermögen der Effektsetzung noch etwas erwartet, oder den Effekt durch Bewegung hervorbringt, oder daß

die Ursache den Effekt nicht in seiner Totalität hervorbringt, sondern dazu noch eines Passums bedarf. Gottes Allmacht aber ist von Ewigkeit her, kein Vermögen stand ihm fern, und die göttliche Tätigkeit ist keine sukzessive oder teilbare. Die Kreatur hat nicht das Sein von Gott durch Bewegung oder sukzessive Veränderung. Gott ist die Ursache des totalen Dinges in all seinen Zugehörigkeiten. Weil Gott also nicht aus einer Notwendigkeit heraus seinem Effekt durativ vorausgeht, so wird die Kreatur mit ihrem Schöpfer von Ewigkeit her das Sein haben können, aber so, daß sie es von ihm hat und nicht aus etwas. Darin besteht die Kreatur, daß sie von einem anderen aus Nichts das Sein hat und das macht den Schöpfer aus, daß er von niemand das Sein hat, sondern alles von sich selbst. — Die Annahme, daß eine Ursache, die ihren Effekt auf einmal setzt, nicht durativ ihrem Effekt vorausgehe, bedeutet keinen begrifflichen Widerspruch. Der Widerspruch besteht aber bei einer Ursache, die ihren Effekt durch Bewegung hervorbringt, denn der Anfang der Bewegung muß dem Ende vorausgehen. Weil wir Menschen gewohnt sind, solche Bewegungstatsachen zu beobachten, so fällt es uns schwer zu begreifen, daß eine handelnde Ursache ihrem Effekt nicht durativ vorausgeht. — Dem ist auch nicht entgegen, daß Gott nicht aus naturgemäßer Notwendigkeit, sondern aus freiem Willen — allerdings nicht durch deliberativen Willen, wie es der menschliche ist — die Kreaturen schafft. Wenn Gott naturnotwendig handeln würde, so wäre die Welt ewig und aus Notwendigkeit. Auf Grund seines Willens verliert Gott nichts an Macht und Vermögen, sondern er gewinnt eher noch an Macht. Das ewige Sein der Schöpfung scheint also mit dem freien Willen Gottes sehr wohl vereinbar zu sein.

Es scheint also kein innerer Widerspruch zu sein, wenn wir sagen, daß die Kreatur, die das Sein aus Nichts hat, das Sein immer von Gott als von ihrer Ursache gehabt habe, auch unbehindert dessen, daß die Kreatur das Sein von Gott in einer anderen Substanz hat, die in besagter Weise von sich aus das Nichtsein hat. Da die Kreatur niemals das Sein aus sich selbst hat, deshalb könnte ihr, insofern sie aus ihrer Bestimmtheit heraus ist, absolut gesprochen, das Sein von neuem erworben werden, wenn sie auch von Ewigkeit her das Sein nicht erworben hat nach einem durativen Nichtsein. Weil sie nämlich das Sein durch freien Entschluß des göttlichen Willens gehabt hätte und nicht aus einer absoluten Notwendigkeit heraus, deshalb hätte sie auch absolut von Ewigkeit nicht sein können und

nach einem Nichtsein das Sein erworben haben, wie sie auch jetzt das Sein durch den freien Willen Gottes hat und deshalb in diesem Augenblick, absolut gesprochen, nicht sein könnte. Darum könnte auch der Kreatur, absolut gesprochen, in diesem Augenblick das Sein erworben werden nach einem durativen Nichtsein. So würde Gott das kreatürliche Sein aus dem Nichtsein schaffen und die Kreatur nicht nur faktisch schaffen, sondern auch erhalten, wenn er die Kreatur von Ewigkeit her gemacht hätte. Darunter ist aber kein sachlicher, sondern nur ein rationaler Unterschied zu verstehen. Da die Kreatur ein inneres Nichtsein ist und das Sein von einem anderen hat, so besteht das Werden der Kreatur aus dem Nichtsein in einem Respektus zum vorhergehenden Nichtsein, und das Erschaffenwerden von Gott in einer unteilbaren „mutatio", die real keine Termini hat, welche sachlich und durativ von einander verschieden sind. Aber als ein Was in einem schlechthin vollkommenen Akt, der nicht verfällt, hat die Kreatur das faktische Sein oder wird erhalten durch eine Komparatio zum folgenden Nichtsein, welches nicht eintritt wegen der göttlichen Kausalität, die ihren Einfluß, durch den Gott die Kreatur im Sein hervorbrachte, nicht wegnimmt. Es scheint darum gut gesagt, daß die Welt, wenn sie von Ewigkeit her gewesen wäre, das Sein nicht von Gott empfangen hätte durch eine reale und eigentliche Mutatio, sondern sie hätte immer das Sein von Gott gehabt durch einfachen „influxus".

Wenn gesagt wird, daß, wenn die Welt von Ewigkeit her in das Sein gesetzt worden wäre, sie niemals hätte nicht sein können, so ist zu sagen, daß die rationalen Vermögen in entgegengesetzte Richtungen gehen können. Deshalb hat Gott von Ewigkeit her schaffen und nicht schaffen können; von Ewigkeit her war in ihm gleichzeitig das Vermögen sich zur Schöpfung zu bestimmen und nicht zu bestimmen. Auch bei einer ewigen Welt blieben beide Möglichkeiten absolut für Gott bestehen, und die Welt hätte, absolut gesprochen, durch den freien göttlichen Willen sein und nicht sein können. Auch bei einer ewigen Welt wäre der Wille Gottes zu dieser Welt freier gewesen. Eine ewige Welt wäre nicht aus einer absoluten, sondern nur aus einer bedingten Notwendigkeit heraus. Wie das, was ist, zur Zeit seines Seins nicht schlechthin notwendig ist, so trifft es auch nicht zu, daß die Welt heute schlechthin notwendig sein müßte. Das gilt für jeden Zeitpunkt der Vergangenheit und Zukunft.

Für die Unmöglichkeit einer ewigen Welt hat auch der Grund

einer durativen Gleichsetzung zwischen Geschöpf und Schöpfer keine Beweiskraft. Bei der Annahme einer ewigen Welt würde nämlich die Ewigkeit Gottes ganz und gleichzeitig in der höchsten Einfachheit bestehen; die Dauer der Welt wäre eine sukzessive; sie wäre eine ewige Duratio zu nennen, d. h. sie wäre von unteilbarer Ewigkeit, aber nicht einem unbedingt unteilbaren Sein nach, sondern ihrem sukzessiven Sein und ihrer ewig sukzessiven „mensura" nach. So würde Gott durch die Vollkommenheit und Einfachheit die ganze Dauer der Welt übersteigen und sie in einer einfachen Weise umfassen. Jene Ewigkeit der Welt und ihre Unendlichkeit hätte das Sein immer in einem mit Potentialität vermischten Akt und nicht in einem schlechthin vollkommenen Akt, weil sie eine sukzessive ist, welche nicht die ganze zugleich sein kann.

Auch die Gründe von den unendlichen Dingen gelten nicht. Wenn die Welt auch von Ewigkeit her gewesen wäre, so könnten es doch nicht unendlich viel Dinge in actu sein. Denn, wenn auch Gott an jedem der unendlich vielen Tage ein Ding hätte machen können, so kann es doch nicht sein, daß alle Dinge zusammen genommen, an allen Tagen zugleich sind. Wenn Gott auch alle Dinge, die er machen könnte, zugleich machen kann, so können doch alle gemachten Dinge an diesem Tage nicht unendlich sein. Gott könnte zwar endlos Dinge schaffen, früher und später, aber diese geschaffenen Dinge sind actu niemals unendlich.

Wenn die Welt in dem Lauf, den wir jetzt beobachten so zu sein scheint, daß der Mensch das Hauptziel und Werk unter anderen niederen Wesen ist, so könnte mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit, wenn der Mensch nicht von Ewigkeit her sein kann, erwiesen werden, daß die Welt in ihrem jetzigen Lauf und ihrer jetzigen Ordnung nicht von Ewigkeit her gewesen sein kann. Das beweist aber nicht, daß die Kreatur in keiner Weise von Ewigkeit her gewesen sein könnte.

Wenn wir den letzten Gedanken stark betonen, so müssen wir sagen, daß weder die Möglichkeit noch auch die Unmöglichkeit einer ewigen Welt stringent zu beweisen sit. Gottfried von Fontaines läßt darum eine endgültige Antwort ausstehen [104].

---

[104] „Et ideo neutram partem determinando tamquam verum necessarium, neutram etiam reprobando tamquam falsum impossibile sed tamquam propabile sive probabiliter verum vel falsum, potest dici quod utraque pars per modum opinabilis sive etiam credibilis, non demonstrabilis, potest sustineri, et neutra erronea." Vgl. Gottfried v. Fontaines, Quodl. II, 3.

§ 8.

Zusammenfassung.

Fassen wir die wichtigsten Ergebnisse der bisherigen Betrachtung kurz zusammen.

Nur die Einzelerscheinungen des Seins können vernünftiger Weise eine Untersuchung unterworfen werden, für das Sein als solches aber besteht die letzte zu findende Formel in der einfachen Aussage, daß es ist. Wir müssen darum unsere Forschung an der Grenze des ersten Seins beenden. Dieses höchste und erste Sein ist nach Heinrich von Gent dasjenige, welches aus der eigenen Formalität und aus der substantiellen Selbständigkeit im eigenen Prinzip heraus ist. Ein solches Sein eignet Gott oder, präziser, der göttlichen Wesenheit. Sie ist absolut notwendig und ist Wurzel und Ursprung alles dessen, was in Gott ist und von dieser Wurzel aus seinen Ursprung hat. Gott ist durch stets aktuale Erkenntnis seiner Wesenheit sich selbst gegenwärtig und erkennt in dieser Wesenheit alle Möglichkeiten des Seins. Insofern die göttliche Wesenheit das primäre und adäquate Objekt der göttlichen Erkenntnis ist, kann nur das reine Sein Gottes gesetzt werden. Aber Gott hat eine zweifache Erkenntnis seiner Wesenheit, insofern diese nämlich nicht nur primäres, sondern auch sekundäres Objekt der göttlichen Erkenntnis ist, d. h. insofern Gott seine Wesenheit als nachahmbar erkennt für ein real von Gott verschiedenes Sein, welches in einer außergöttlichen Welt verwirklicht werden kann. Diese Nachahmungsmöglichkeiten der göttlichen Wesenheit, beruhend auf der göttlichen Selbsterkenntnis, sind die göttlichen Ideen, welche ein kreatürliches Sein ermöglichen. Die Ideen sind sachlich mit der göttlichen Wesenheit identisch, insofern sie aber den Charakter des Nachahmbaren tragen, unterscheiden sie sich rational von der göttlichen Wesenheit. Mit der göttlichen Idee ist sachlich auch die kreatürliche Wesenheit identisch, wodurch auch eine sachliche Identität zwischen göttlicher und kreatürlicher Wesenheit hergestellt wird. Ein rationaler Unterschied besteht insofern, als die Idee einen Respektus zur kreatürlichen Wesenheit trägt und den Charakter des Nachahmbaren hat, aber trotzdem eine bleibt, während die Wesenheit in verschiedenen Dingen verwirklicht wird. Dasselbe Verhältnis begründet eine rationale Beziehung Gottes zur kreatürlichen Wesenheit, die ihrerseits in realer Beziehung zu Gott

steht. Die reale Gleichsetzung von Idee und kreatürlicher Wesenheit verhindert ein innerliches In-sich-selbst-Sein der Kreatur und macht diese zu einem Sein der Teilnahme (esse participatum) und einem Nichtsein vor dem Sein, nicht nur der Erkenntnis nach, sondern auch im durativen Sinne. Ohne Hinzufügung einer neuen Sache wird die mit der Idee real identische und unveränderte kreatürliche Wesenheit durch den göttlichen Willen in dem Sein der außergöttlichen Existenz verwirklicht. Das reale Sein der kreatürlichen Dinge ist mithin keine „res addita" zur Wesenheit, insofern aber die reale Existenz der Dinge formal auf den göttlichen Willen zurückgeht, während die Wesenheit auf der göttlichen Erkenntnis gründet, wird ein intentionaler Unterschied zwischen Existenz und Wesenheit der kreatürlichen Dinge begründet. Da die kreatürliche Wesenheit ein Sein durch Teilnahme an der göttlichen Idee ist und kein Sein aus sich heraus hat, so ist sie nicht zu einem anderen Sein determiniert, weshalb sie sich, wenn auch nicht zum absoluten Nichts, so doch zum Sein der Existenz indifferent verhält, wenigstens dem geistigen Begriffe nach, wenn auch sachlich und effektiv die Wesenheit der Kreatur sich nicht indifferent verhält zum Sein und Nichtsein. — Wer die reale Unterscheidung von Sein und Wesenheit leugnet, kann das Wesen der Kreatur aufrecht erhalten, wenn er die kreatürliche Wesenheit als ein potentielles Objekt, das Sein aber als eine Ähnlichkeit derselben Wesenheit mit der das Sein bewirkenden göttlichen Ursache auffaßt. — Eine ewige Schöpfung ist nach Heinrich von Gent schlechthin unmöglich, erst recht, wenn das Sein der aktualen Existenz als etwas Neues für die Kreatur gilt. Unumstößlich ist der Satz festzuhalten, daß die Kreatur von sich aus das Nichtsein hat und das Sein empfangen hat nach einem durativen Nichtsein.

Während Heinrich von Gent die Idee sachlich mit der göttlichen Wesenheit identifiziert, sieht Gottfried von Fontaines das letzthin Formale der Idee in dem ewigen Erkanntsein der kreatürlichen Wesenheiten durch Gott, und bei Jakob von Viterbo ist die Idee nichts anderes als die göttliche Wesenheit, insofern diese Ursache des von Gott real verschiedenen Seins ist. Nach Gottfried von Fontaines begründet die göttliche Erkenntnis allein aus sich heraus die Wesenheit der Kreatur, während Gott als bewirkende Ursache durch seinen Willen die Existenz der Dinge schafft, so daß die Kreatur kraft dieser Kausalität des göttlichen Willens durch die

Wesenheit im Außending existiert. Die Kreatur hat aber infolge ihrer Begründung durch die zweifache göttliche Kausalität keine doppelte reale Beziehung zu Gott, sondern nur ein ewiges Erkanntsein in Gott. Die Kreatur hat nur eine reale Beziehung zu Gott als der causa efficiens, denn sie hat von ein und demselben Urheber ihr wesensmäßiges Sein und ihre Existenz in der Außenwelt. Von ein und demselben geht gleichzeitig Sein und Wesenheit der Kreatur aus. Die Wesenheit wird darum nicht früher geschaffen als die Existenz [105]. Da dieselbe Ursache gleichzeitig das formal vorbildliche und das bewirkende Element der Kreatur enthält, und das kreatürliche Ding sein Sein aus der Wesenheit heraus hat, so besteht nach Gottfried von Fontaines weder ein sachlicher, noch auch — im Gegensatz zu Heinrich von Gent und Jakob von Viterbo — ein intentionaler, sondern nur ein rationaler Unterschied zwischen Sein und Wesenheit, weil eben das Sein nichts anderes ist, als die Existenz der in der Außenwelt verwirklichten Wesenheit, weshalb das kreatürliche Ding keine Addition und sachliche Zusammensetzung von Sein und Wesenheit darstellt. Da zwischen Wesenheit und Existenz nur ein rationaler Unterschied besteht, so kann die Wesenheit der Kreatur selbst nicht real indifferent sein zum Sein und Nichtsein, denn mit der Existenz eines Dinges wird die Wesenheit geschaffen und vernichtet und eine real existierende Wesenheit, die mit ihrer Existenz identisch ist, kann nicht einmal betrachtungsmäßig indifferent sein zu ihrem existentiellen Sein, wie ja auch kein Ding zu sich selbst indifferent sein kann. — Die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung schlechthin ist nach Gottfried von Fontaines nicht zu widerlegen, aber ein strenger Beweis für die Möglichkeit einer ewigen Welt, wie es die unsere ist, kann auch nicht erbracht werden. Drei Fundamentalanschauungen sind für Gottfried bezeichnend: 1. die sachliche Identität von Sein und Wesenheit, 2. die graduelle und extensive Gleichheit von der Erkenntnis der Wesenheit und der Existenz, 3. die Identität von Nichtexistenz und schlechthinigem Nichtsein. Wesentlich näher zu Heinrich von Gent steht Jakob von Viterbo, der sich von dem Genter Magister nicht in wesentlichen Punkten unterscheidet. Nach Jakob von Viterbo hat die kreatürliche Wesenheit vor dem existentiellen Sein eine wahre Realität im Erkanntsein durch Gott, der die

---

105 „Utrum prius creatur essentia quam esse." Vergl. Gottfried von Fontaines, Quodl. III, 2.

von ihm verschiedenen Dinge nicht in räumlicher, sondern in wesensmäßiger Distanz erkennt. Da aber in Gott erkennendes Subjekt, erkanntes Objekt und Erkenntnismotiv sachlich zusammenfallen, so hat die kreatürliche Wesenheit nicht schlechthin und absolut vor dem Sein in effectu ein wahres und reales Sein. Da die Wesenheit Wurzel des Seins ist, so besteht kein sachlicher, sondern ein intentionaler Unterschied zwischen Sein und Wesenheit der kreatürlichen Dinge, wenn diese Dinge auch in gewisser Hinsicht ein Kompositum darstellen. Aber deshalb sind sie doch keine reale Zusammensetzung von Sein und Wesenheit, weil die Wesenheit das Prinzipielle und Primäre ist. Auch ohne realen Unterschied von Sein und Wesenheit bleibt das Wesen der Kreatur gewahrt, weil in keiner Weise eine Gleichsetzung zwischen Gott und Kreatur erfolgt.

Die Ideenlehre der drei großen Scholastiker hat ihre Darstellung gefunden. Wir sahen besonders das große Gedankengebäude des Heinrich von Gent entstehen, den ich den Architekten der Ideenlehre nennen möchte. Wir konnten einen Einblick gewinnen in das Ringen dieser Geister um das Sein, um den Unterschied und die Beziehungen zwischen Gott und der Kreatur; wir sahen diese Gelehrten selbständig ringend und suchend mit aller möglichen Schärfe des Geistes, aber auch stets emporblickend mit der Gläubigkeit eines mittelalterlichen Menschen zu dem Leuchtturm des Glaubens.

III. ABSCHNITT:

Kritische Grundgedanken zur dargelegten Ideenlehre.

I. Kapitel:

Vergleich zur thomistischen Ideenlehre.

Nicht nur die zeitliche Nähe der hier behandelten Scholastiker zu Thomas von Aquin, sondern vor allen Dingen die Wandlungen in den Anschtuungen und dem „Werturteile über scholastisches Wissen und scholastische Methode" überhaupt bei „katholischen und nicht katholischen Gelehrten"[1], insbesondere aber der erhöhte Kurswert der Philosophie des Fürsten der Scholastik Thomas von Aquin erfordern einen Vergleich unserer Scholastiker im Lichte der thomistischen Philosophie.

Es kann hier natürlich nicht die Aufgabe sein, zu jeder Lehre unserer Scholastiker von der thomistischen Philosophie aus Stellung zu nehmen. Es sollen darum nur die Grundthesen und die tragenden Ideen der thomistischen Ideenlehre zum Vergleich kommen. Grundbestandteile aber jeder Ideenlehre im scholastischen Sinne sind die Lehren von dem Wesen des kreatürlichen Seins und der realen Unterscheidung von Sein und Wesenheit.

Erkennen bedeutet für Thomas „nichts anderes, als die Wesenheit des Dinges, die Struktur des Seienden im Geiste nachbilden"[2], erkennen bedeutet weiter die Erfassung der Idee der Seinsdinge. Demnach sind die göttlichen Ideen die Ur- und Vorbilder der Dinge[3].

---

[1] Vergl. Ehrle-Pelster, Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit. 2. Aufl. 1933. S. 1.

[2] Vergl. Joh. Hessen, Die Weltanschauung des Thomas v. Aquin. S. 44.

[3] Vergl. Thomas, Summa de theologia I, 29, 1.

Ein bedeutsamer Unterschied zwischen Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Jakob von Viterbo einerseits und Thomas von Aquin anderseits besteht in den verschiedenen Anschauungen über Sein und Wesenheit der kreatürlichen Dinge. Thomas lehrt eine reale Verschiedenheit von Wesenheit und Dasein. In jedem Dinge, das durch Teilnahme seiend ist, muß Dasein und Wesenheit des Seienden ein anderes sein. Während für Thomas die Partizipation der Kreatur am Sein ein mehr äußeres Merkmal ist, besteht für Heinrich von Gent gerade in der Partizipation das Wesensmerkmal, welches den großen Unterschied zwischen Gott und Kreatur bestimmt. Thomas betont öfter, daß nur bei Annahme einer realen Verschiedenheit von essentia und existentia der Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen, bei denen die existentia zur essentia als etwas Neues hinzukommt, gewahrt bleibt[4]. Thomas hat diese seine fundamentale Lehre nicht evident machen können, denn Heinrich von Gent und auch Gottfried von Fontaines haben sie als absurd bezeichnet und gerade im Interesse des christlichen Theismus abgelehnt und bekämpft[5].

Das Potenz-Akt-Schema, die Grundachse der thomistischen Philosophie liefert den Schlüssel für die thomistische Ideenlehre. G. M. Manser[6] dürfte gezeigt haben, daß wir „in der scharf logischen, konsequenten Durch- und Weiterbildung der aristotelischen Lehre von Potenz und Akt das innerste Wesen, den Kernpunkt des Thomimus“[7] zu erblicken haben. „Insbesondere gilt die Lehre von Akt und Potenz als die allein zureichende Erklärung für die Einheit und die Vielheit in den Naturdingen sowie auch für die Endlichkeit alles außergöttlichen Seins. Der reine Akt ist ja wesentlich nur einzig und unendlich. Gibt es also noch andere Dinge außer ihm, so ist das nur möglich auf Grund einer unio substantialis von Akt und Potenz. So allein lassen sich der Pantheismus und der Monismus vermeiden. So stehen auch Ursache und Wirkung im gegenseitigen Verhältnis von Akt und Potenz; je nachdem die Ursache reiner Akt ist oder nicht, ist auch ihre Kausalität wesentlich verschieden. Endlich beruhen der ganze Aufbau der Gotteserkenntnis, die Gottesbeweise und die Gotteslehre, wobei auch die

---

[4] Vergl. Thomas, De veritate 1, 1.

[5] Vergl. Heinrich von Gent. Quodl. X, 7.

[6] G. M. Manser, Das Wesen des Thomismus.

[7] Vergl. G. M. Manser, Das Wesen des Thomismus. S. 10.

Analogie des Seins eine wesentliche Rolle spielt, ganz auf der Lehre von Akt und Potenz.“ [8]

Grundlegend für jede scholastische Ideenlehre ist das göttliche Erkennen, bei Thomas sowohl wie bei Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Jakob von Viterbo. Erkennt Gott etwas anderes als sich selbst? Das ist die berühmte Frage. Das Objekt der göttlichen Erkenntnis muß unveränderlich sein, wie sein Wesen, und dieses Objekt muß ihn erfüllen. Wie kann sich also aus der göttlichen Erkenntnis eine Seinsmöglichkeit nach außen heraus differenzieren? Thomas sagt, Gott erkennt sich in sich selbst. „Wenn also Gott sich in sich selbst erkennt, so erkennt er mit Notwendigkeit alle jene Weisen, nach denen die Wesen an ihm teil haben, und infolge dessen erkennt er auch alle Wesen.“ [9] Wenn die Erkenntnis Gottes auf alles bezogen ist, so folgt doch in keiner Weise ihre Abhängigkeit von den Gegenständen. „Nicht die Dinge bedingen die Erkenntnis Gottes, sondern die Erkenntnis Gottes bedingt die Dinge.“ [10]

Mögen auch die sich im wesentlichen gleichenden Spekulationen eines Thomas von Aquin, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Jakob von Viterbo über das Verhältnis des göttlichen Erkennens zu den außergöttlichen Dingen in ihrer Tiefe nie wieder erreicht worden sein und faktisch richtig sein, so suchen wir doch vergebens Antwort darüber, wie in der Erkenntnis der absolut einzigen Wesenheit Gottes, die Erkenntnis eines anderen Objektes und eine ratio imitabilis in Gott möglich ist. Diese Frage ist die erste Frage der Ideenlehre, sie muß gelöst werden, wenn wir nicht immer wieder heimlich den verbotenen Ausweg benutzen wollen, das außergöttliche Sein doch irgendwie schon vor der Schöpfung als Gegebenheiten vor dem göttlichen Erkennen zu betrachten.

Nachdem wir hier kurz eine Verbindung unserer behandelten Scholastiker zu dem wesentlichsten Punkt der thomistischen Ideenlehre hergestellt haben, mögen die wesentlichen Gegensätze kurz zusammengestellt werden. 1. Zwischen Sein und Wesenheit der Dinge besteht nach Heinrich von Gent und Jakob von Viterbo ein intentionaler nach Gottfried von Fontaines aber nur ein rationaler Unterschied. 2. Das Wesensmerkmal des kreatürlichen Seins ist

---

[8] Vergl. Lorenz Fuetscher S. J., Akt und Potenz. S. 2.

[9] Vergl. A. D. Sertillanges, Der heilige Thomas von Aquin. 1928. S. 292.

[10] Ebenda, S. 293.

nicht der reale Unterschied, sondern die Partizipation der Kreatur am Sein durch die göttlichen Ideen. 3. Die Existenz ist nicht etwas Neues zur Wesenheit, und das Sein besteht nicht in der Aktualisierung der Wesenheit. 4. Ein Ding hat sein Sein durch seine Wesenheit. 5. Nach Gottfried von Fontaines hat die Kreatur nur eine reale und zwar zeitliche Beziehung zu Gott. 6. Ohne die reale Unterscheidung läßt sich das Wesen der Kreatur besser rechtfertigen als mit derselben. 7. Die Wesenheit ist zu ihrem Sein in effectu nicht absolut indifferent. 8. Reine Potentialität ist ein absolutes Nichts. 9. Sein und Wesenheit ergeben keine reale Zusammensetzung. 10. Nach Heinrich von Gent ist, eine ewige Welt unmöglich.

II. Kapitel:

Allgemeine kritische Würdigung.

Wenn hier der Versuch einer kritischen Würdigung zur Ideenlehre unserer Scholastiker gemacht werden soll, so kann es sich nicht darum handeln, die einzelnen Lehrbegründungen zu kritisieren, sondern es kann bei der Unausgeglichenheit der Anschauungen über diesen hohen und schwierigen Gegenstand nur darum gehen, grundsätzliche Bemerkungen zu der vorliegenden scholastischen Ideenlehre zu machen.

Mit bewundernswerter Verstandesschärfe und Tiefe der Gedanken haben sich unsere Scholastiker um das Problem des Seins bemüht. Nie wurde eine allgemein gültigere und tiefere Antwort über den Ursprung des Seins gegeben, als die unserer Scholastiker, nach denen Gott, der einfach dasein muß, seine Wesenheit erkennt „tamquam imitabilem ad extra". Damit hat die christlich-scholastische Philosophie der Kreatur eine Würde „von Haus her" zugewiesen, wie es keine andere Philosophie, auch nicht der Pantheismus vermocht hat. Kein philosophisches System ist näher an die letzte und formalste Frage der Ideenlehre herangetreten als die scholastische.

Ohne Zweifel legt die Ideenlehre ein ehrendes Zeugnis für das ungeheure spekulative Vermögen unserer Scholastiker ab, aber es künden sich auch schon die Schwächen des beginnenden Verfalles

der Hochscholastik an, indem das Philosophieren bisweilen in eine wahre Begriffskünstelei ausartet.

Heinrich von Gent stellt an die Spitze seiner Ideenlehre die Frage nach dem Wesen der Idee [11]. Damit wird die Ideenlehre zu einer bloßen Ableitung des Seins aus dem ersten Prinzip. Demgegenüber ist zu betonen, daß in einer kritikfesten Ideenlehre der Deduktio des Seins aus dem ersten Prinzip eine Reduktio aller Seinserscheinungen vorausgehen muß. Für uns ist im Gegensatz zu dem mittelalterlichen Menschen die Tatsächlichkeit des „absoluten Ersten" nicht mehr etwas philosophisch Gegebenes, sondern das zweifelhaft Ungewisse und Unbekannte. Wenn das uns gegebene Sein erklärt werden soll, dann darf zunächst auch nur dieses als gegeben gelten. Die Frage, ob dieses Sein in seinen Beziehungen über sich hinausweist, ist schon von bangem Zweifel und vom Pessimismus durchzittert. „Hoffnungslos scheint die Möglichkeit verbaut, einen allgemeingültigen Nachweis vom Dasein Gottes (eines ersten Prinzips) zu bringen, wenn das Gegebene nicht Beziehungen zu einem transzendenten Gott aufweist, die unabhängig von jener persönlichen Erfahrung einer freien Einwirkung Gottes auf den Menschen gesehen werden können." Aber glücklicherweise vertreten „nicht alle Forscher den von der Kritik Kants so stark geförderten Pessimismus" [12]. Vielmehr muß sich ein Schöpfer-Gott in all seinen Werken offenbaren. Wenn also eine Beziehung der realen Welt zu einem realen Gott gegeben ist, „so wird sich voraussichtlich diese Beziehung nur einer tieferen Kenntnisnahme der realen Welt enthüllen. Offenbaren sich aber reale Beziehungen zu Gott im Gegebenen, so wird man sich der Voraussicht nach der Führung des Gegebenen selbst anvertrauen können. Überlegungen dürfen nicht herangetragen werden, sondern müssen vom Gegebenen eingegeben werden" [13]. Daraus aber ergibt sich für jede Ideenlehre die strenge Forderung einer naturwissenschaftlichen Analyse aller gegebenen Seinserscheinungen, um eine Reduktion dieses Seins zu ermöglichen. Es muß von jeder Ideenlehre eine enge Fühlungnahme mit den modernen Entwicklungen auf dem Gebiete der Naturphilosophie und Psychologie verlangt werden. Eine rein spekulative

---

11 Vergl. Heinrich von Gent, Quodl. VII, 1.

12 Vergl. Bernhard Rosenmöller, Gott und die Welt der Ideen. Seite 3—4.

13 Ebenda. S. 5.

Erörterung unserer Fragen nach der scholastischen Methode muß zu Unfruchtbarkeit führen. Erklärung des Seins ohne Berücksichtigung der Physik, Chemie und experimentellen Psychologie ist gar nicht mehr denkbar. Die Vernachlässigung der naturwissenschaftlichen Seite der Ideenlehre ist der große Mangel an der scholastischen Ideenlehre. Diese erste sich uns aufdrängende Seinsschicht der Naturwissenschaften haben auch unsere Scholastiker vernachlässigt und sich dadurch der Gefahr ausgesetzt, sich nicht um Seinsgegebenheiten, sondern um Seinskonstruktionen zu bemühen. Die Aufgabe der Ideenlehre ist zu vergleichen dem Bemühen, einen Schacht bis zum Mittelpunkt der Erdkugel zu treiben. Wie bei diesem Beginnen jede Erdschicht durchgraben werden muß, um zum Erdmittelpunkt zu kommen, so muß auch die Ideenlehre jede Seinsschicht durchforschen, um aus dem Mittelpunkt der Seinskugel die Idee ausheben zu können. Dann erst kann der zweite Teil der Ideenlehre oder die Reduktio beginnen.

Ein zweiter großer Mangel liegt in der Art des Aufweises Gottes. Es genügt nicht der Beweis für das Dasein Gottes schlechthin, sondern aus der Analyse des Seins muß die Ratio aufgezeigt werden, unter der Gott in der Ideenlehre zu betrachten ist, damit eine Ableitung des Seins von Gott aus möglich wird. Diese formale Ratio aber scheint in der Unendlichkeit Gottes zu liegen. Es genügt aber nicht die göttliche Wesenheit schlechthin zum Fundament der Betrachtung zu machen. Wir suchen darum auch vergebens bei unseren Scholastikern nach der Möglichkeit einer ratio imitabilis in der göttlichen Wesenheit durch die göttliche Erkenntnis. Die Frage, wie eine absolute Einheit und Einzigkeit Grund und Ursache für eine real verschiedene Vielheit werden kann, bleibt offen. Wir fragen ferner vergebens, wie auf einmal ein „ad extra“ für Gott vor der Schöpfung möglich war. Wenn des weiteren Heinrich von Gent eine sachliche Gleichheit und Identität zwischen göttlicher Wesenheit, Idee und kreatürlicher Wesenheit annimmt, so fragen wir uns vergebens, wie wir dem Pantheismus noch entgehen können, wenn wir konsequent bleiben wollen. Wir müssen also sagen: die letzten Fragen der Ideenlehre bleiben auch bei unseren Scholastikern ungelöst, ja sie sind nicht einmal gestellt worden.

Es muß auch noch darauf hingewiesen werden, daß die Scheidung zwischen rein theologischen und philosophischen Elementen nicht scharf genug durchgeführt worden ist. Manche Argumente für

rein philosophische Fragen werden aus der Offenbarung genommen. Unsere Scholastiker waren eben auch als Philosophen immer noch Theologen und vielleicht stellt das keinen absoluten Mangel dar, sondern nur einen für die moderne Philosophie.

Endlich muß noch erwähnt werden, daß die durch Kant ausgelöste Denkungsart wichtige Voraussetzungen und Axiome der scholastischen Philosophie, wenigstens in der Formulierung und Begründung der mittelalterlichen Scholastik nicht mehr anerkennt. Diese den Ansprüchen und Anforderungen der modernen Kritik entsprechend neu zu begründen, muß die Aufgabe der Freunde der scholastischen Philosophie sein, um lang gefundene Erkenntnis zu sichern.

Schlußbetrachtung.

„Unablässig arbeiten die Vorwärtsdenker jeder Epoche an dem kühnen Versuche, die Schöpfung der Natur in Gedanken noch einmal zu vollziehen. Es ist der ästhetische Genuß am Schaffen — und sei es auch am Nachschaffen —, der immer wieder zum Nachsinnen über Probleme reizt, die doch ewig Probleme bleiben müssen, weil ihre Lösung das Gebiet des Erfahrbaren überschreitet.“ [1] Immer wieder ist darum seit Platon der Versuch einer Ideenlehre gemacht worden. Selbst die platonische Form ist lebendig geblieben und ist über die Scholastik zu uns gekommen. „Neben Kant ist es vor allem Plato, auf den man zurückgreift, zum Teil allerdings auf einen scholastischen Platonismus.“ [2] Immer neue Ausgangspunkte und Versuche zu einer Ideenlehre werden eröffnet. Wir brauchen da nicht eigens an die Philosophie Fichtes, Schellings und Hegels zu erinnern, sondern auch Schopenhauer, Reinke, E. v. Hartmann, Jaspers und Heidegger haben sich um eine Ideenlehre bemüht. Aber kein Versuch trägt die Breite der scholastischen Ideenlehre. Es sind meist nur Einzelfragen, die zur Darstellung kommen, aber nie handelt es sich um eine totale Ideenlehre. Bald ist es das Problem des Erkennens, bald das des Geistes oder des Willens, bald des Lebens, bald das der Materie oder reinen Existenz.

Noch sind die Fragen der Ideenlehre nicht gelöst, aber das Verlangen nach Erkennen drängt den Menschen weiter. „Noch ist das Ende der Nachschöpfung der Welt durch unsere „Weltbilder“ nicht abzusehen; ja, es ist zu hoffen, daß selbst den letzten Menschen kein Ende in seiner kühnen Wanderung schreckt.“ [3]

---

[1] Vergl. Dr. Oskar Prochnow, Die Ideenlehre im modernen Gewande. Archiv für Philosophie. II. Abt. System. Phil. 16. 1910. S. 1.

[2] Vergl. Müller-Freienfels, Die Phil. d. 20. Jh. in ihrer Hauptströmung. 1923. Seite 8.

[3] Vergl. Oskar Prochnow, Die Ideenlehre im modernen Gewande. Archiv für Philosophie. II. Abt. Syst. Phil. 16. 1910. S. 2.

Verzeichnis der benutzten Literatur.

Aster von, E. Platon. Stuttgart 1925.

Augustinus, Confessiones.

„ De Civitate Dei.

„ De Trinitate.

„ Liber LXXXIII q. q. XLVI.

Badius, Joh. Quodl. Magistri Henrici, Goethals, a Gandavo, Parisiis 1518.

Baeumker, Clemens, Jahresbericht über die abendländische Philosophie im Mittelalter. Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. V. 1892.

Bange, W. Formeinheit von Philosophie und Theoologie? Catholica 1936.

Bartmann, B. Lehrbuch der Dogmatik. Freiburg 1928.

Denifle, Chartularium Universitatis Parisiensis.

Donat, Josefus S. J. Summa Philosophiae Christianae. Innsbruck 1931.

Ehrle, Franz Kardinal. Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts. Archiv für Literatur und Kirchengeschichte. Bd. V. 1899.

Derselbe, Der Kampf um die Lehre des Heiligen Thomas von Aquin in den ersten 50 Jahren nach seinem Tode. Zeitschrift für Kathol. Thologie 37. 1913.

Derselbe, Zur Biographie Heinrichs von Gent. Archiv für Literatur und Kirchengeschichte I. 1885.

Ehrle-Pelster, Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit. Freiburg. Br. 1933.

Eisler, Wörterbuch der Philosophischen Begriffe.

Erdmann, Joh. Eduard, Grundriß der Geschichte der Philosophie. 1930.

Eucken, Rudolf, Thomas von Aquin und Kant, ein Kampf zweier Welten. 1901.

Fuetscher, Lorenz S. J. Akt und Potenz. Innsbruck 1933.

Garrin, Pierre, La Théorie de l'idée suivant l'école thomiste. Bruges 1932.

Geyer, B. — Überweg-Geyer, Geschichte der Philosophie. Die Patristische und Scholastische Zeit. Berlin 1928.

Geyer, B. Professor. Vorlesungen über Gotteslehre. Bonn. W/S 1935/36.

Derselbe, Magistri Echardi. Quaestiones Parisienses. Florilegium Patristicum, Fasc. XXV.

Glorieux, P. Notices sur quelques théologiens de Paris de la fin du troisième siècle. Archives d'histoire doctrinale et litéraire du moyen-âge III. 1928.

Derselbe, Répertoire des maîtres en théologie au XIIIe siècle. Paris 1933.

Derselbe, Un receuil scolaire de Godefroid de Fontaines. Dans Récherches théol. anc. et méd. 1931. p. 37—53.

Gottfried von Fontaines, Quodl. II, 2. III, 3. III, 1. III, 2.

Grabmann, Martin, Geschichte der Kathol. Theologie. Freiburg. i. Br. 1933.

Derselbe, Kardinal Ehrle S. J. Stimmen der Zeit 1934. Bd. 127.

Derselbe, Mittelalterliches Geistesleben. München 1936.

Gredt, Jos. O.S.B. Elementa Philosophiae Aristotlico-Thomisticae Friburgi, Brisgoviae 1932.

Haecker, Theodor, Was ist der Mensch.

Hauréau, B. Henri de Gand, Richard Middleton, Roger Bacon, Aegidi Colonna et quelques autres docteurs de la Philosophie Scolasticque. Paris 1850.

Heinrich von Gent, Quodl. I, 7. I, 9. I, 10. II, 1. III, 9. VII, 1. VII, 2. VIII, 9. IX, 1 & 2. X, 7.

Hessen, Joh. Dr. Die Weltanschauung des Thomas von Aquin. Stuttgart 1926.

Histoire Littéraire de la France. Tome XXI, Paris 1847. Tome XXXIV, Paris 1915.

Lajard, Fr. Histoire littéraire de la France, Tome XXI, 1847 547—565.

Laurent, M. H. Godefroid de Fontaines et la condamnation de 1277. Revue Thomiste XXXV. 1930, 273—283.

Lehmen, Alfons, S. J. Lehrbuch der Philosophie auf Aristotelisch-Scholastischer Grundlage. Freiburg i. Br. 1923.

Mandonnet, P. O. P. Premiers travaux de polémique thomiste. Revue des sciences philosophiques et théologiques. 7. 1913.

Manser, P. G. M. Dr. Das Wesen des Thomismus. Freiburg, Schweiz, 1935.

Müller-Freienfels, Die Philosophie des 20. Jahrh. in ihren Hauptströmungen. Berlin 1923.

Natrop, Paul, Platos Ideenlehre. Leipzig 1921.

Paulsen, Friedr. Kant als Philosoph des Protestantismus. 1899.

Pelzer, A. Godefroid de Fontaines. Les manuscripts de ses Quodlibets Conservés à la Vaticane et dans quelques autres Biblioth. Revue Néoscolastique. Vingtième année 1913. 365—388, 491—530.

Prochnow, Oskar Dr. Die Ideenlehre im modernen Gewande. Archiv für Philosophie. II. Abt. System. Philos. 16 (1910).

Rademacher, A. Professor, Philos.-Apologet. Grundlegung der Theologie. Bonn 1929.

Rosenmöller, Bernhard, Gott und die Welt der Ideen, Münster 1923.

Staudenmaier, Franz, A. Dr. Die Lehre von der Idee, Gießen 1840.

Stöckl., A. Grundriß der Geschichte der Philosophie, Mainz 1924.

Sertillanges, A. D. Der heilige Thomas von Aquin, 1928.

Thomas von Aquin, Summa de theologia. — De veritate. Quaestiones disputatae.

Viterbo von, Jakob, Quodlibet I, 4. I, 5.

Windelband, W. Lehrbuch der Geschichte der Phil. 1935.

Willmann, O. Geschichte des Idealismus. Braunschweig 1907.

Wulf de, Maurice, Histoire de la philosophie en Belgique. 1910.

Derselbe, Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la Principauté de Lige. Louvain-Paris 1895.

Derselbe, Un théologien philosophe du XIIIè siècle. Etude sur la vie les oeuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines. Mém. de l'acad. royale de Belgique. Classe des Lettres et et des Sc. mor. et. pol. et Beaux-Arts. Nouv. Série I. 1906.

Wittert, Godefroid de Fontaines, le docteur vénérable, Chancelier de l'université de Paris, Chanoine de Saint-Lambert à Lièges. 1873.

Wulf de, M.-Pelzer. Les Philosophes Belges. Textes et Etudes. Tome II. Les quatres premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines. Louvain 1904.

Lebenslauf.

Heinrich Rüßmann, geboren am 13. Mai 1909 zu Albaum im Sauerland, katholischer Konfession, deutscher Abkunft.

Von Ostern 1915 besuchte ich die Volksschule zu Albaum, die ich Ostern 1922 verließ, um zum Gymnasium „St. Xaver" in Bad Driburg überzugehen. Seit Ostern 1928 besuchte ich das auslandsdeutsche Gymnasium St. Michael in Steyl. Vom Wintersemester 1931/32 bis zum Sommersemester 1933 studierte ich an der philosophisch-theologischen Akademie „St. Augustin" bei Bonn Philosophie, Englisch, Hebräisch, Chemie und Biologie. Seit dem Sommersemester 1934 besuchte ich die Universität zu Bonn, wo ich Theologie, Philosophie, Physik, Chemie und Biologie studierte. In Bonn besuchte ich die Vorlesungen der folgenden Dozenten: Vogels, Neuß, Feldmann, Geyer, Junglas, Rademacher, Tillmann, Königer, Schwer, Söhngen, Dempf, Müller, Nötscher, Peters, Rothacker, Pfeiffer, Grebe, von Antropoff.

Herrn Professor Dr. Geyer und Herrn Professor Dr. Dempf bin ich für die Förderung in meinen Studien zu besonderem Dank verpflichtet.